

سينا للنشر

د. يسري ابراهيم

نيتشه عدو المسيح

نيتشه عدو المسيح

الناشر
سينا للنشر
المدير المسئول
راوية عبد العظيم
رئيس التحرير
مصطفى الحسيني

١٨ ش ضريح سعد - القصر العينى
القاهرة - ج . م . ع - ت : ٣٥٤٧١٧٨

نيتشه

عدو المسيح

الطبعة الأولى ١٩٩٠

الغلاف : عماد حليم
الإخراج الفنى : إيناس حسنى

د. يسري ابراهيم

نيتشه عدو المسيح



إهــــداء

إلى أبى الغالى فى موطن الروح

مقدمـــة

لاشك أن مشكلة الخير والشر تمثل حجر الأساس بالنسبة لكل فلسفة أخلاقية بحيث نستطيع أن نقول ان كل فلسفة أخلاقية ما هى إلا محاولة من جانب الفيلسوف للاجابة عن السؤال المتعلق بالخير والشر: ما هو الخير وما هو معياره؟ هل هو نسبى يتغير معناه بتغير الزمان والمكان والأشخاص أو هو يتجاوز حدود الزمان والمكان وينطبق على كل البشر ويصبح مطلقا ؟

وإذا كان الخير هو السعادة فما هى السعادة؟ هل هى لذة عقلية أفلاطونية أو لذة حسية إبيقورية أو هى مزاج من هذه وتلك؟

ان فلسفة نيتشه فى الحقيقة هى احدى المحاولات التى تنشد الوصول إلى إجابات محددة عن هذه الأسئلة التى تنبثق من السؤال عن الخير والشر، وهى إجابات مختلفة عن تلك التى قدمها الفلاسفة السابقون عليه ومتميزة عنها على النحو الذى يجعلها نسيجا وحدها.

ويتألف هذا الكتاب من فصول خمسة رئيسية، كل منها يكمل الآخر ويكتمل به، ونختتم كل فصل منها بنقد موضوعى نحاول فيه بقدر الطاقة أن نسجل لنيتشه ما له وماعليه آخذين فى اعتبارنا بآراء الفلاسفة وكبار مؤرخى الفلسفة الذين كتبوا عن نيتشه مثل ياسبرز، وهيدجر، وأويجن فنك، ودانهاوسر، وكاوفمان، وغيرهم، وآخذين فى اعتبارنا أيضا بآراء أساتذتنا الذين كتبوا عن نيتشه فى اللغة العربية.

ويجب أن نشير إلى نقطة منهجية مهمة وهى أن الفكرة عند نيتشه لا تنبثق فى عقله كاملة، ولكنها تولد فى كتاب وتكتمل فى كتب أخرى، الأمر الذى يفرض علينا أن نتعقب أفكاره ونتابع نموها وتطورها واكتمالها فى كتبه المختلفة والتى تعبر عن مراحل حياته المختلفة.

ونظرا لأن فلسفة نيتشه من أكثر الفلسفات التى اختلف الباحثون فى تفسيرها فسوف نعتمد فى تفسيرنا له بقدر امكاننا على «نصوصه» بحيث لانترك مجالا للشك فيما نقول،

محاولين أن نقدم «تفسيرا ذاتيا» لفلسفة نيتشه، أى تفسيرا لفلسفة نيتشه بواسطة نيتشه نفسه.

ولابد أن نؤكد هنا أنه من السذاجة أن يتصور أحد أن دراسة فلسفة نيتشه والوعى بها يمكن أن يزعزع ايماننا بالله أو يبدد اعتقادنا فى القيم النبيلة التى بشرت بها الأديان السماوية. وإذا كان هناك بعض الدراسات التى انتقل أصحابها مباشرة من دراسة نيتشه إلى الايمان بما يقول، فليس هناك ضرورة فلسفية أو منطقية على الاطلاق تفرض على كل باحث فى فلسفة نيتشه أن ينتهى إلى هذه النتيجة.

إن دراسة أى فيلسوف غربى مهما كان قدره لا يكون الهدف منها هو «نشر» فلسفته والترويج لها، بل هو بالدرجة الأولى «فهم» فلسفته و «تسجيل» ما له وما عليه و «الافادة» منه ان كان عنده ما يفيد. فليست مهمة الباحث إذن أن يكون «بوقا» للفيلسوف الذى يدرسه، بل أن يكون «ميزانا» لهذا الفيلسوف بقدر طاقته.

وليكن شعارنا هنا هو عبارة نيتشه التى جاءت فى كتابه «العلم المرح» والتى يقول فيها: «فى أى شئ تعتقد؟ أعتقد أنه يجب علينا أن نزن جميع الاشياء من جديد»[1]. ونضيف إلى هذا أن الفيلسوف الذى ندرسه فى هذا الكتاب لا يريد من أحد أن يتبعه وأن يكون بوقا لآرائه، بل يريد من كل انسان أن يتبع نفسه مثلما فعل هو فى حياته. وهذا هو ما عبر عنه فى أبيات شعرية بعنوان: «اتبع نفسك تتبعنى»، ويقول فيها:

هـل تتبعـنى وتأتـى ورائـى
مغـويا بأسـلوبى واتجـاهى
اتبـع نفسـك باخلاص- متأنيـا-
وبهـذا فـانك تتبعـنى[2].

ونسأل الله أن يلهمنا الصواب دائما.

---

(1) Nietzsche, The Gay Science. Book Three. Aphorism 269. P. 219

(2) Ibid. P. 43.

الفصل الأول

نيتشه

حياته وفلسفته

حياة نيتشه كخلفية لفلسفته

وُلِدَ فريد ريش نيتشه فى «ريكن» وهى مقاطعة بروسية بألمانيا، فى الخامس عشر من أكتوبر عام ١٨٤٤. وكان أبوه لدڤيج نيتشه قسا بروتستانتيا وابن قس بروتستانتى. كما كانت أمه أيضا ابنة قس بروتستانتى.

ولقد كتب جده لأبيه عدة كتب دينية منها كتاب «البقاء الأبدى للمسيحية» الذى نشره عام ١٧٩٦. ومعنى ذلك أن نيتشه سليل أسرة مسيحية يجرى الدين فى عروقها.

ولقد سماه أبوه فريد رش ڤلهلم لأنه وُلد فى نفس اليوم الذى ولد فيه الملك فريد رش ڤلهلم ملك بروسيا. ومثلما أصيب ملك بروسيا بالجنون فى فترة متأخرة من حياته، أصيب نيتشه بالجنون فى ينايرعام ١٨٨٩.

وفى المسودة التى كتبها نيتشه لسيرة حياته راح يقول:

«فى سبتمبر عام ١٨٤٨ أصيب أبى الحبيب بمرض عقلى».

والواقع أن تشخيص الطبيب قد بين أنه مصاب بحساسية فى المخ، وبعد موت لدڤيج نيتشه عام ١٨٤٩ فُحصت جمجمته وثبت صحة تشخيص الطبيب، ومع ذلك فإن المختصين يتفقون على أن جنون نيتشه الأخير لم يكن وراثيا.

وفى عام ١٨٥٠ فقدت أمه ابنها الأصغر الذى وُلد عام ١٨٤٨ فانتقلت بأسرتها إلى «ناومبورج» حيث قضى نيتشه بقية طفولته باعتباره الذكر الوحيد فى أسرة مكونة من أمه وأخته وجدته لأبيه وعمتين لم تتزوجا(١).

وعلى أية حال فقد نشأ نيتشه نشأة دينية، وعُرِف منذ صغره بتدينه وتقواه، ويُروى عنه أنه كان قادرا وهو فى السادسة من عمره على أن ينشد آيات من الانجيل وتراتيل دينية بطريقة تكاد تثير البكاء، الأمر الذى جعل أصحابه يلقبونه «بالقس الصغير».

وفى عام ١٨٥٨ التحق نيتشه بمدرسة «بفورتا». وعلى مدى ستة أعوام خضع نيتشه لتقاليد هذه المدرسة ونظامها الصارم الذى خضع له من قبله نوفاليس، وفيشته، ورنكه، وشليجل.

وقد حصل نيتشه على تقدير «جيد» فى اللاهوت والأدب الألمانى والكلاسيكى بينما

---

(١) Kaufmann, Nietzsche. P. 22.



نيتشـــه فـى شـــبابه.

حصل على تقدير «ضعيف» فى الرياضيات والرسم.

وفى عام ١٨٦١ كتب مقالا متحمسا عن «شاعره المفضل» فريدريش هيلدرلين الذى لم يكن يعرفه أحد فى ذلك الوقت. وبعد ستة أعوام من كتابة هذا المقال اشتهر هيلدرلين باعتباره شاعر ألمانيا العظيم بعد جيته. ولقد كتب أستاذه فى كراسته تعليقا على هذا المقال قائلا.

«يجب أن أنصحك أن تتعلق بشاعر ألمانى آخر أكثر ازدهارا وأكثر وضوحا»(١).

ويذكر كارل ياسبرز أن نيتشه فى شبابه كان معجبا بهيلدرلين اعجابا شديدا وخاصة بمسرحيته الشعرية «امبادوقليس»(٢). وهو فيلسوف يونانى طبيعى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد فى مدينة أجريجنت عاصمة صقلية، ويختلط فى شخصيته الواقع بالاسطورة، فيُروى أنه كان شاعرا، وفيلسوفا، وكاهنا، وسياسيا، وطبيبا، وساحرا. ولكن القصة التى تُروى عن موته هى التى خلدت اسمه واوحت للشعراء بالكتابة عنه. فيقال إنه اختار الموت فألقى بنفسه فى فوهة بركان «اتنا» وترك حذاءه بجانبها ليكون أثرا يدل عليه. ولقد تمثل لهيلدرلين بطلا مقدسا استجاب بجسارة لدعاء الأرض وضحى بحياته فوق سطحها ليجدها فى أعماقها. فراح يقول عنه:

أنت تبحث عن الحياة، تبحث عنها، وتنبثق وتلمع لك
نار الهية من أعماق الأرض،
وأنت بالشوق الواجف
تلقى بنفسك فى لهب «اتنا».
ومع هذا فأنت عندى مقدس، مثل قوة الأرض
التى اختطفتك، أيها المقتول الجسور(٣)

ولاشك أن اعجاب نيتشه بهيلدرلين وبمسرحيته «امبادوقليس» بصفةخاصة انما يرجع أساسا الى أنها تمجد الانسان باعتباره مقدسا وتتغنى بالحياة على الأرض.

وفى عام ١٨٦٤ التحق نيتشه بجامعة «بون» ودرس اللاهوت وفقه اللغة الكلاسيكى فى البداية، ولكنه فى عام ١٨٦٥ انصرف عن دراسة اللاهوت ولحق بأستاذه المفضل رتشل فى جامعة «ليبتسج»(٤).

---

(١) Kaufmann, Nietzsche, P. 23.

(٢) Jaspers, Nietzsche. P. 32.

(٣) نقلاً عن: د. عبدالغفار مكاوى، هيلدرلن. ص ١١٣، ١١٤.

(٤) Kaufmann, OP. Cit. P. 24.

وقبل أن يحصل نيتشه على درجة الدكتوراه عُرِضَت عليه وظيفة أستاذ بجامعة «بازل» وذلك بتزكية من أستاذه ريتشل الذى كتب إلى «بازل» يقول: «من بين العقول الشابة الكثيرة التى نمت أمام عينى خلال تسعة وثلاثين عاما، لم أعرف قط شابا مثل نيتشه، يصل إلى مرحلة النضج بسرعة كبيرة وفي عمر مبكر. اننى أتنبأ له إذا عاش عمرا طويلا، وأدعو الله أن يمنحه ذلك، أنه سيحتل في النهاية المكانة الأولى بين علماء اللغة الألمان. انه الآن فى الرابعة والعشرين من عمره، وهو قوى، نشيط، يتمتع بصحة جيدة، وشجاع فى بدنه وروحه، وهو معبود عالم اللغويين الشبان هنا فى ليبتسج. سوف تقولون انك تصف معجزة من المعجزات. أجل، إنه معجزة بالفعل، وهو فى نفس الوقت ودود متواضع، وسوف يحقق أى شئ يهديه اليه عقله»(١).

وهكذا كان نيتشه أستاذا لفقه اللغة وهو فى الرابعة والعشرين من عمره، وظل يدرس فى جامعة بازل على مدى تسعة أعوام، منذ عام ١٨٦٩ حتى عام ١٨٧٩ حينما اعتزل التدريس بسبب مرضه وضعف صحته.

وربما يتصل هذا المرض بخدمته العسكرية القصيرة عام ١٨٧٠ خلال الحرب البروسية الفرنسية. ففى أثناء تدريبه العسكرى الأول عام ١٨٧٠ أصيب بجرح عندما كان يقفز فوق حصانه. كما أنه أصيب فى هذه الفترة بالدوسنتريا والدفتريا، ولازمته آلام الصداع والقئ التى عانى منها معاناة شديدة. وفى عام ١٨٧٢ نشر نيتشه كتابه الأول «ميلاد التراجيديا»، ولم يكن بالكتاب الذى تتوقعه الجامعة من فقيه اللغة الشاب الذى كان عليه أن يؤسس سمعته باعتباره عالما. فلم يشتمل الكتاب على هوامش أو مراجع أو عبارات يونانية يستشهد بها على ما يقول، كما كان أسلوبه حماسيا ملتهبا ولا جمال فيه. هذا إلى جانب أنه أضعف قضيته حين أضاف إلى الأقسام الخمسين تسعة أقسام أخرى ضعيفة وهزيلة يمتدح فيها فاجنر. وقد أدى هذا إلى أن يبدو الكتاب كله بمظهر المقال المثير لا بمظهر البحث العلمى(٢). وهنا يجب أن نتوقف لكى نتعرف على الشخصيات المهمة التى ظهرت فى حياة نيتشه ولعبت فيها دورا بارزا سواء من الناحية الفكرية أو من الناحية الانسانية. والشخصيه الأولى هى شخصية بول دويسن (١٨٤٥- ١٩١٩) وهو صديق لنيتشه، كان واحدا من أشهر المترجمين للفلسفة الهندية والمفسرين لها. شارك نيتشه دراسته فى مدرسة «بفورتا» وفى جامعة «بون»، ولكنه تركه بعد ذلك وذهب إلى «توبنجن».

(١) نقلاً عن: Jaspers, Nietzsche. P. 28.

(٢) Kaufmann, Nietzsche. PP. 26 - 27.



نيتشه فى زيه العسكرى.

حينما كان فى الجيش الألمانى عام ١٨٦٨.

ولقد شارك نيتشه أيضا فى اعجابه بفلسفة شوبنهور. ففى «ليبتسج» وقعت فى أيدى نيتشه بالصدفة نسخة من كتاب شوبنهور «العالم كارادة وتمثل». ولكن دويسن ظل وفيا لشوبنهور أكثر من نيتشه، فقد توج تاريخ الفلسفة الذى استهله بالهند القديمة واختتمه بأوروبا الحديثة، بفلسفة شوبنهور التى تجمع فى رأيه بين روح الشرق والغرب. ورغم أن نيتشه قد تخلى أخيرا عن اعجابه بشوبنهور فقد ظل دويسن صديقا وفيا له حتى النهاية[١].

أما صداقته بارفن روده (١٨٤٥- ١٨٩٨) فقد كانت أقل حظا. ففى جامعة ليبتسج كان كل منهما يجذب الآخر بحماسه الشديد للأدب الاغريقى القديم ثم أصبحا صديقين حميمين لا ينفصل أحدهما عن الآخر، حتى لقد أطلق عليهما أستاذهما ريتشل لقب «دايسكيورى»[٢].

وكتاب روده الذى جعله مشهورا كعالم فى فقه اللغة الكلاسيكى هو كتاب «النفس» الذى تناول فيه المفاهيم الاغريقية عن النفس فى ضوء مناقشاته مع نيتشه فى جامعة ليبتسج. ولكن الصفحات الكثيرة التى تكلم فيها روده عن ديونيسيوس لم تشتمل على أية اشارة إلى مؤلف كتاب «ميلاد التراجيديا». وكان هذا التجاهل بداية لنهاية الصداقة التى دامت بينهما طويلا[٣].

وهكذا كان الفكر يوجه حياة نيتشه، فرأى أحد أصدقائه فى كتاب من كتبه، أو تجاهله لكتاب من كتبه كان يضع حدا لهذه الصداقة.

وعلى هذا النحو كان كل كتاب جديد من كتبه، كما يقول دكتور عبدالرحمن بدوى، يكلفه فقدان صديق وقطع صلة. واستمر نيتشه يفقد الأصدقاء ويبتعد عن حياة الناس وعلاقاتهم، حتى أصبح فى الأيام الأخيرة فى شبه عزلة تامة عن كل العالم. ولم يعد الناس يحفلون به ولا يقرءون واحدا من كتبه. ولم يعد الناشرون يقبلون أن يطبعوا كتبه، فكان يضطر إلى طبعها بنفسه، منفقا فى هذا الطبع المال الضئيل الذى عانى فى اقتصاده أشد أنواع الحرمان، أو الذى يعطيه له بعض المشفقين عليه كى تطبع هذه الكتب. بل لم يقتصر أمر الاهمال وعدم الاكتراث على جمهور الناس، وانما امتد أيضا إلى من بقى له من الأصدقاء. فلما طبع الجزء الرابع من

---

(١) Kaufmann, Nietzsche. P. 24

(٢) تقول الأسطورة الاغريقية إن «الدايسكيورى» أخان توأم أنجبهما زيوس وهما: كاستور وبولكس. فهما إذن كابنى الاله زيوس التوأم.

V. Zimmerman, Dic. of Classical Mythology. S. V. Dioscuri. P. 88.

(٣) Kaufmann, Op. Cit. P. 25.

كتاب «زرادشت»، لم يستطع أن يطبع أكثر من أربعين نسخة، وحتى هذه النسخ الأربعون لم ير من بين السبعين مليون ألمانيا إلا سبعة فحسب يهدى الكتاب إليهم ليقرءوه[1].

والشخصية الثالثة فى حياة نيتشه هى شخصية أوفربك (١٨٣٧- ١٩٠٥) الذى كان قريبا من نيتشه فى جامعة «بازل» أكثر من أي شخص آخر، وعاش معه فترة طويلة فى بيت واحد. وحتى عندما ترك نيتشه «بازل» ظل على صلة وثيقة به. وكان اهتمام أوفربك موجها إلى العهد الجديد وإلى آباء الكنيسة الأول، وكان مهتما اهتماما كبيرا بالفروق العميقة بين العصور القديمة والعصور الحديثة، وعلى وجه التحديد بين المسيحية فى عصورها الأولى والمسيحية المعاصرة. ولقد انتهى أوفربك إلى أن «الزهد» هو الخاصية الأساسية التى تميزت بها المسيحية المبكرة. ولكن هذا لا يعنى أن أوفربك كان أستاذا لنيتشه وأنه أخذ عنه مفهومه عن «الزهد». فأهمية أوفربك ترجع فقط إلى أنه كان صديقا وفيا لنيتشه حتى النهاية[2].

ولعل ريتشارد فاجنر (١٨١٣- ١٨٨٣) هو أشهر أصدقاء نيتشه، فقد فُتن نيتشه بموسيقاه وخاصة أوبرا «تريستان» واعتبره مؤلفا موسيقيا خلاقا على نحو عبقرى، واعتقد أن شوبنهور وهينه وفاجنر أعظم الفنانين الألمان منذ موت جيته.

ولقد كان شوبنهور وهينه فى عداد الموتى فى الوقت الذى كان فاجنر فيه يعيش فى تريشن بالقرب من بازل.

ووجود فاجنر هو الذى اقنع نيتشه أن العظمة والخَلق الحقيقى مازال ممكنا[3].

ولكن فاجنر لم يجذب نيتشه بعظمته فقط، بل كان نيتشه يحب الموسيقى حبا عميقا وأعجبه الطابع الثورى لأوبرا «تريستان»، كما شارك فاجنر فى حبه لشوبنهور. وإلى جانب هذا فان أوبرا «تريستان» لا تمجد فقط «الارادة العمياء» عند شوبنهور، تلك الارادة التى تناضل على نحو لا يتوقف، ولكنها تمجد أيضا حالة «البهجة» التى أوحت لنيتشه بالبهجة الديونيسيوسية. وما كان يمكن لنيتشه أن يكتب ذلك الجزء الذى يتناول فيه الدراما الاغريقية فى «ميلاد التراجيديا» دون أن يستمع إلى أوبرا «تريستان». وحتى بعد القطيعة بينه وبين فاجنر بعدة أعوام اعترف نيتشه بأهمية «تريستان» بالنسبة إليه فقال فى كتابه «هو ذا الرجل»: ما كنت أستطيع أن أتحمل أيام شبابى بدون موسيقى فاجنر. فمنذ أن عزف البيانو موسيقى «تريستان» أصبحت فاجنريا. ومنذ ذلك اليوم وأنا أتطلع إلى فن يقدم لى سحرا خطيرا، ولانهائية حلوة مثل تلك التى قدمتها «تريستان»، ولكنى وجدت كل الفنون عبثاً.

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى، نيتشه، ص ٧٦، ٧٧.

(٢) Kaufmann, Nietzsche. PP. 29 - 30

(٣) Ibid, P. 30.

وإن كل غرابة ليوناردو دافنشي تنبثق من سحر «تريستان»[1].

لقد كان حب نيتشه لفاجنر حبا عميقا، واستمر هذا الحب حتى بعد أن دبت القطيعة بينهما، ففي الثاني والعشرين من مارس عام ۱۸۸۳ كتب نيتشه إلى أوفربك يقول: «لقد كان فاجنر أكمل رجل قابلته في حياتي.. لقد أحببته ولم أحب انسانا آخر. لقد كان قريبا من قلبي».

وفي الثاني عشر من نوفمبر عام ۱۸۸۷ كتب إليه يقول: «فيما عدا فاجنر، لم أقابل في حياتي انسانا واحدا لديه من الألم والمعاناة ما يكفيه لكي يفهمني».

وفي نهاية «هو ذا الرجل» كتب يقول: «انني لا أعبأ بسائر علاقاتي الانسانية، ولكنني، مهما كان الثمن، لا أستبعد من حياتي أيام تريبشن، أيام الثقة، والسرور، والأحداث الجليلة، واللحظات العميقة»[2]. ولا شك أن رأي فاجنر في كتاب «ميلاد التراجيديا» كان له تأثير كبير على توثيق العلاقة بينهما. ففي عام ۱۸۷۱ عندما تسلم فاجنر كتاب «ميلاد التراجيديا» كتب إلى نيتشه يقول: «لم أقرأ بعد شيئا أجمل من كتابك». وفي عا ۱۸۷۳ كتب إليه يقول: «لقد قرأت في كتابك مرة أخرى، وأقسم لك بالله أنني أعتبرك الشخص الوحيد الذي يعرف ما أحاول أن أفعله»[3]. وجدير بالذكر أيضا أن زوجة فاجنر كوزيما هي أول امرأة تحتل عند نيتشة منزلة رفيعة ويرتبط بها ارتباطا وثيقا. والفرق بينها وبين النساء اللاتي سيطرن عليه في طفولته فرق كبير حتى أنه لم يستطع أن ينساها أبدا. ولقد ظهرت في أشعاره ورسائله الأخيرة على أنها «أريادنه» ونظر إلى نفسه على انه «ديونيسيوس» وعلى ذلك فان فاجنر يلعب دور «ثيسيوس»[4]. ولم يتضح هذا إلا في الأيام الأولى لجنونه، فقد أرسل عدة رسائل كشفت لنا من تكون أريادنه. وقد تلقت كوزيما نفسها رسالة من نيتشه موقعة باسم ديونيسيوس تحتوي على عبارة واحدة يقول فيها: «أريادنة، إني أحبك».

وفي اليوم السابع والعشرين من مارس عام ۱۸۸۹ قال نيتشه في مستشفى الأمراض العقلية في «ينا»: «إن زوجتي كوزيما فاجنر أحضرتني هنا»[5]. إن حب نيتشه لكوزيما كان مجرد رغبة ممنوعة وحلم خفي لا يمكن تحقيقه. والمعنى الحقيقي لهذا الحب، كما يقول كاوفمان،

---

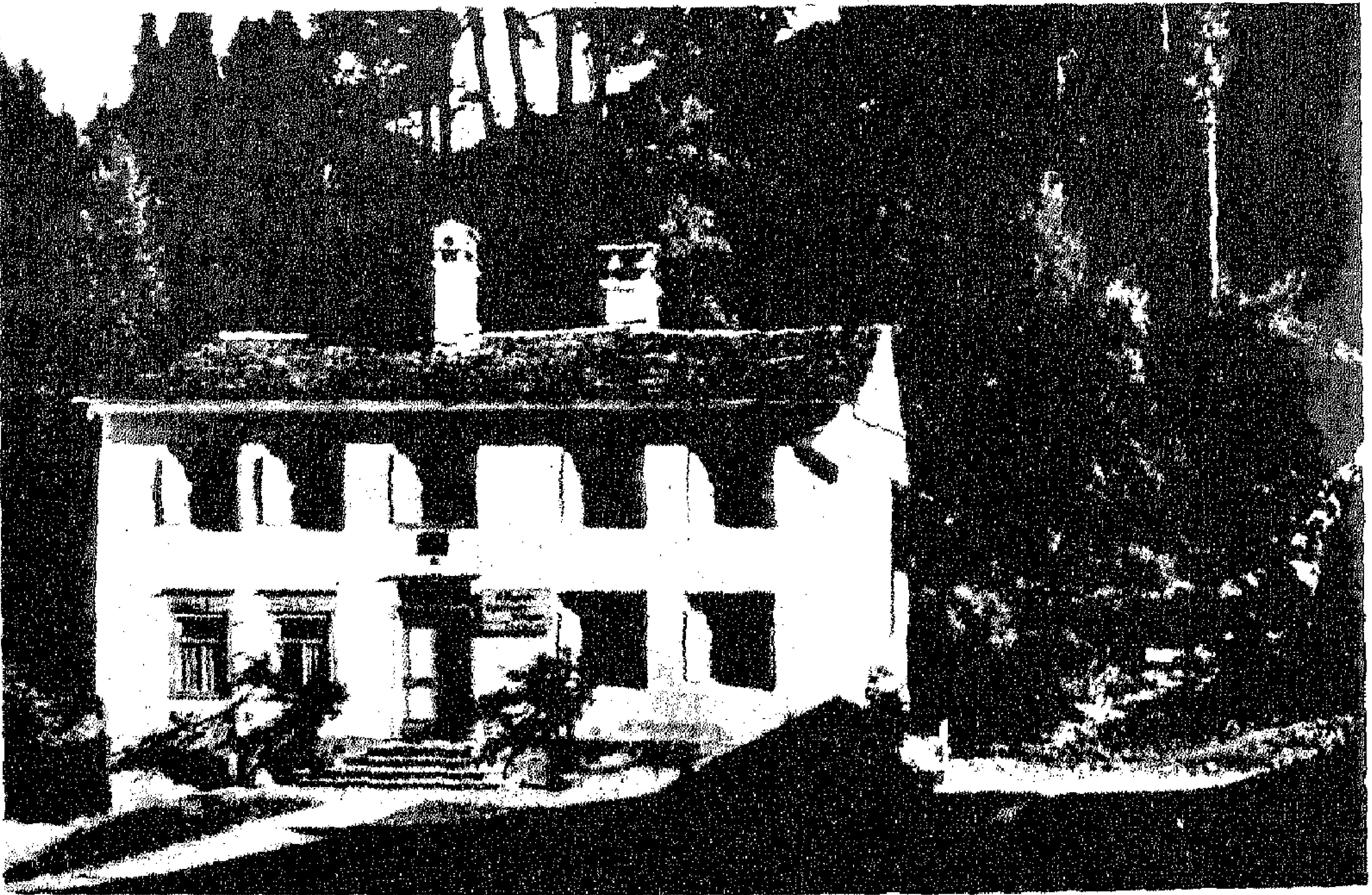
(۱) Kaufmann, Nietzsche. P. 31.

(۲) نقلاً عن: Jaspers, Nietzsche. P. 67.

(۳) Ibid. P. 69.

(٤) تروي الأسطورة الاغريقية أن أريادنة هي ابنة الملك مينوس ملك كريت، وهي التي ساعدت ثيسيوس، الملك اليوناني، بواسطة بكرة خيط على أن يكتشف طريقه ويخرج من المتاهة التي حُبس فيها ليفترسه المينوتور. وقعت أريادنه في حب تيسيوس وتزوجته، ولكنه سرعان ما هجرها على جزيرة ناكسوس فوجدها ديونيسيوس (أو باخوس) اله الجزيرة فتزوجها وأنجب منها أطفالا كثيرين.

(٥) نقلاً عن: Kaufmann, OP. Cit. P. 32.



منزل نيتشه في سيلزماريا .

يتضح لنا فى ضوء علاقة نيتشه بفاجنر. فقد وُلد فاجنر فى نفس العام الذى وُلد فيه أبو نيتشه وهو عام ١٨١٣. وعندما كان نيتشه فى الرابعة من عمره فقد أباه وعانى معاناة شديدة فى أسرة مكونة من خمس نساء دون أب.

ومن الواضح أن نيتشه قد وجد فى فاجنر «أبا بديلاً»، ويمكن أن نضيف أنه كان يشعر فى فترة متأخرة بشعور أوديب.

لقد أحب نيتشه كوزيما دون أن يجرؤ على أن يصرح بشعوره نحوها، والزواج بها أو الارتباط بها بأى شكل كان بعيدا عن ذهنه كما لو كانت أمه. والواقع أن الأيام التى قضاها فى بيت فاجنر فى تربشن بالقرب من كوزيما كانت أحلى أيام حياته حتى لقد تبدت له تربشن وكأنها جزيرة السعادة النائية، وهذا هو ما يتضح لنا فى كتابه «هو ذا الرجل» حيث يقول: «إن تربشن جزيرة نائية سعيدة»(١). وينتهى كاوفمان إلى أن أريادنة كانت تعنى بالنسبة له أكثر من مجرد كوزيما فاجنر كامرأة من لحم ودم، خاصة أنه فى الوقت الذى لم تكن كوزيما تخطر بباله أبدا كتب يقول: «إن الانسان الذى يجد نفسه فى متاهة لا يبحث عن الحقيقة، ولكنه يبحث عن أريادنة»(٢).

ولكن ما هى قصة مغادرة نيتشه لبيت كوزيما ورحيله عن جزيرة السعادة، وتحرره من أبيه فاجنر واستقلاله عنه؟ لقد ذهب فريق من الباحثين مثل يانكولافرين إلى أن حب نيتشه لكوزيما كان أحد الأسباب، الكامنة فى نفسه بطريقة لا شعورية، فى القطيعة بينه وبين فاجنر. ويقول يانكولافرين انه من الممكن أن يكون نيتشه بنقده لفاجنر واظهاره على أنه موسيقى مزور مدع، يحاول أن يُظهر للعالم، ولكوزيما بصفة خاصة أن فاجنر، من بين هؤلاء المتزاحمين على حبها، لم يكن جديرا بها رغم كونه زوجها(٣).

ولقد ذهب فريق آخر من الباحثين إلى أن نيتشه قد قاطع فاجنر لأنه ارتد إلى المسيحية فى أوبرا «بارسيفال» وأعلن فيها توبته وركع تحت الصليب. إلا أن كاوفمان يرى أن نيتشه وإن كان قد ثار على أوبرا «بارسيفال» فان هذه الأوبرا لم تكن السبب فى بداية القطيعة بينه وبين فاجنر، بل كانت اللحظة التى بلغت فيها هذه القطيعة أوجها. وذلك لأن نيتشه فى الحقيقة قد

---

(١) نقلاً عن: Kaufmann, Nietzsche. PP. 33 - 34.

(٢) Ibid. P. 34.

(٣) يانكولافرين، نيتشه. ص ٨.

قاطع فاجنر قبل أن يتسلم منه أوبرا بارسيفال بوقت طويل. ولقد تزايدت القطيعة تدريجيا بقدر ما أدرك نيتشه أنه من غير الممكن أن يخدم فاجنر وأن يخدم ذاته معا[١].

وهكذا فان شعور نيتشه بذاته ومحاولته تأكيد هذه الذات هو فى رأى كاوفمان وفى رأينا، السبب الأساسى فى القطيعة بينه وبين فاجنر. ويتفق د. عبدالرحمن بدوى فى تحليله لأسباب القطيعة بين نيتشه وفاجنر مع هذا الرأى، فيذهب إلى أن هناك عوامل ثلاثة أساسية أحدثت الشقاق بين نيتشه وفاجنر: أولا ابتداؤه الشعور بذاته شعورا قويا، وثانيا ذهاب ايمانه بفلسفة شوبنهور، وثالثا الروح المسرحية الهزلية التى أبداها فاجنر فى مسرح بايرويت[٢]، وبالتالى تبدد أمل نيتشه فى خلق حضارة ديونيسيوسية جديدة عن طريق موسيقى فاجنر[٣].

ويقول د. عبدالرحمن بدوى: «العامل الأول من بين العوامل الثلاثة هو العامل الأساسى، والآخران عاملان مساعدان فحسب، وكل الأسباب الأخرى أو التفسيرات التى انتحلها النقاد حتى الآن غير كافية ولا مقنعة كل الاقتناع»[٤]. وهكذا شهد عام ١٨٧٦ نهاية العلاقة الوثيقة بين نيتشه وصديقه العزيز فاجنر، الرجل الذى تصور نيتشه فى وقت من الأوقات أنه تجسيد للفن والعبقرية كما وصفهما شوبنهور. ورغم هذه القطيعة فقد نشر نيتشه فى هذا العام نفسه كتاب «ريتشارد ڤاجنر فى بايرويت». والكتاب فى مظهره مدح لڤاجنر وإشادة بفنه. إلا أن الذى يستطيع أن يقرأ بين السطور، كما يقول د. عبدالرحمن بدوى، سهلٌ عليه أن يكتشف ما يتضمنه الكتاب من نقد. إذ يقول نيتشه عن هذا الكتاب «إن كل المواضع الموجودة فى كتاب «فاجنر فى بايرويت» لا تتحدث إلا عن نفسى أنا وحدى». وهى مواضع مهمة حاسمة من الناحية النفسية. وفى كل مكان يذكر النص اسم فاجنر، يستطيع المرء أن يضع اسمى دون خجل، اسمى أنا واسمَ زرادشت، فصورة الفنان الديونيسيوسى ليست إلا صورة سابقة للشاعر الذى كتب زرادشت، أى نيتشه، فهى مرسومة بعمق كعمق الهاوية السحيقة، وليس فيها ما يقترب من حقيقة فاجنر مرة واحدة. فالكتاب اذن لا يتحدث إلا عن نيتشه، وليس فاجنر إلا كأشخاص الروايات، استخدمه نيتشه كما استخدم أفلاطون سقراط من قبل: أى كقناع اختفى من ورائه، وليس هو فى الواقع إلا نيتشه نفسه، وقد اكتمل شعوره بذاته، أو كاد، فاندفع

---

(١) Kaufmann, Nietzsche. P. 37.

(٢) مدينة فى مقاطعة بافاريا أقام فيها لدڤيج الثانى ملك بافاريا، الذى كان يعشق موسيقى فاجنر، مسرحا خاصا لعرض أوبرات فاجنر.

(٣) د. عبدالرحمن بدوى، نيتشه، ص ٦٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٨.

يصور مستقبله، والرسالة التي ينتظر منه تحقيقها[1].

لقد كان نيتشه في الواقع يشعر أنه صاحب رسالة، وأنه جاء من أجل أداء مهمة مقدسة، ومضمون هذه المهمة هو تخليص البشرية مما بدا له على أنه أوهام تضللها. وهذه المهمة، كما يقول ياسبرز، هي التي جعلته يتصور نفسه على أنه شخصية متميزة وهي التي وجهت كل وقائع حياته، وحددت علاقاته بغيره من البشر. فقد كان يوثق علاقته بكل انسان يرى أنه يحقق هذه المهمة كما كان يبتعد عن كل انسان ويضحى بكل صديق لا يحقق هذه المهمة. وعلى هذا النحو شهدت علاقته بفاجنر ميلادها ونهايتها، فعندما كان يرى أن فاجنر يحقق هذه المهمة الضرورية كانت علاقته به علاقة وثيقة، فلما بدت له موسيقاه زائفة ومناقضة لمهمته عزف عنه ووضع حدا لأعمق علاقة ربطت بينه وبين غيره من البشر[2]. ولقد تحمل نيتشه هذه التضحية بأصدقائه على كره منه، وعبر عن هذا في رسالة له إلى بيتر جاست، في العشرين من أغسطس عام ١٨٨٠، يقول فيها: «مازالت فلسفتي حتى الآن مضطربة، ويبدو أنه من الحماقة تماما أن اصر على التمسك بالصواب على حساب الحب، وأن أكون عاجزا عن الحياة على وفاق مع نفسي دون تدمير شعوري بالصداقة والمودة»[3]. وعلى ذلك فان السبب الحقيقي وراء عزلته ووحدته لا يرجع فقط إلى «حالة نفسية» ولكن جوهر تفكيره كان يفرض عليه، على الرغم من ارادته، أن يفصل نفسه عن غيره من البشر بوصفه شخصية متميزة[4]. وهكذا عانى نيتشه في حياته من تناقض لا مفر منه بين ما يريده ككائن انساني وما يرجو أن يفعله كصاحب رسالة. ومن هنا فقد رضي بوحدته وتقبلها وعاني من نقص كل ما هو عادي من الناحية الانسانية، وحاول أن يعالج هذا النقص فاختار أن يحيا حياة متميزة[5]. ولا شك أن الحديث عن علاقة نيتشه بفاجنر يدعونا على الفور إلى الحديث عن رأي نيتشه في «الموسيقى».

لقد كان اهتمام نيتشه بالموسيقى أكثر اهتماماته عمقا، فاعجابه بالموسيقى وتأثره بها لا نجد له نظيرا عند أي فيلسوف آخر. ففي رسالة إلى صديقه جاست، في الثاني والعشرين من يونيو عام ١٨٨٧ كتب يقول: «وفي النهاية فانني موسيقى عجوز لا يجد عزاء إلا في أنغام الموسيقى».

---

(١) د. عبدالرحمن بدوي، نيتشه. ص ٦٩، ٧٠.

Jaspers, Nietzsceh. P. 83. (٢)

Ibid. P. 83. (٣)

Ibid. P. 83. (٤)

Ibid. PP. 83 - 84. (٥)

وفى عام ١٨٨٨ توثقت علاقته بالموسيقى فكتب إلى جاست، فى الخامس عشر من يناير يقول: «إن الموسيقى الآن تمنحنى خبرات لم أحصل عليها من قبل. انها توقظنى وتحررنى من نفسى، وهى تقوينى على العمل أيضا. فكل أمسية موسيقية يتلوها صباح يشرق بأفكار وآراء قوية. ان الحياة بدون الموسيقى هى ببساطة غلطة ومشقة وغربة». وفى الحادى والعشرين من مارس من نفس العام كتب إلى جاست أيضا يقول: «لا شئ تحت الشمس يستحق أن نهتم به أكثر من الموسيقى». وليست مهمة الموسيقى فى رأى نيتشه أن تحقق لنا المتعة، ولكن مهمتها أن تجدد طاقاتنا وأن تمنحنا القوة والشجاعة والقدرة على التركيز وأن تقاوم الانكار الكامل لبواعث النفس[١]. كذلك فان الموسيقى فى رأى نيتشه هى وسيلة يستطيع بها الانسان أن يعيد تقييم قيمه، وأن يحول هذا العالم الأصم إلى مجال أروع وأفضل يعيش فيه الانسان مؤقتا على الأقل. ذلك لأن الموسيقى فى رأيه هى قبل كل شئ فن الانفعال، أى أنها ديونيسيوسية بطبيعتها. والفنان، ولاسيما الموسيقى، هو الذى يستطيع، فى مجاله الخاص، أن يطهر المجتمع الفاسد. فالموسيقى يمكنه أن ينقلنا إلى أجواء أنقى وأصفى بأن يزيد فنه كمالا عن طريق تحقيق أمانينا ورغباتنا بالخيال فى إطار شكلى، وبذلك يساعد على اضفاء الانسجام والنظام على حياتنا المتخبطة فى الفوضى[٢]. ويميز نيتشه بين الموسيقى الحقيقية والموسيقى الرومانتيكية التى يسميها بالموسيقى الخطيرة. وهو يعارض الموسيقى الرومانتيكية عند ريتشارد فاجنر بموسيقى بيترجاست. ففى مطلع عام ١٨٨١ نظر إلى جاست باعتباره «أستاذ الموسيقى الحقيقية» التى ترتبط موسيقاه بفلسفته (فى رسالة إلى أوفربك فى الثامن عشر من مايو ١٨٨١). وهذه الموسيقى تشير إلى «تبرير خبرتى الجديدة، وميلادى من جديد» (فى رسالة إلى أوفربك فى أكتوبر عام ١٨٨٢).

وبينما كان نيتشه يهاجم موسيقى فاجنر، كان يعلى من شأن موسيقى بيزيه وخاصة أوبرا «كارمن»[٣]. ونيتشه يهاجم فاجنر لأنه، فى رأيه، حاول أن يخلص البشرية بشخصية لا طعم لها، هى شخصية «بارسيفال» الساذجة التى لم تعرف الحب ولا الخطيئة. أما شخصية «كارمن» فهى على الأقل قد أحبت وخسرت المعركة. وقد عاب نيتشه على فاجنر أنه لجأ إلى الخيال الرومانتيكى وتمسك بالأيديولوجية المسيحية. أما بيزيه فقد عرض الحياة بطريقة واقعية

---

(١) Jaspers, Niethzsche. PP. 33.

(٢) بورتنوى، الفيلسوف وفن الموسيقى. ص ٢٤٦.

(٣) Jaspers, OP. Cit. PP. 33 - 34.

على مشاهديه. فأحد الموسيقيين قد انتهى به الأمر إلى أن يدير ظهره للحياة، أما الآخر فقد واجهها مباشرة.

وهكذا أصبح فاجنر هو الفنان الزائف الذى يتعامل مع الخداع والتظاهر، إذ يمجد الارادة فى تريستان، ثم يقضى عليها فى بارسيفال الزاهد. أما بيزيه فهو الفنان الحقيقى الذى واجهت شخصياته الحياة وسعت إلى تحقيق ذاتها فى عالم ملئ بالفوضى[1].

وعلاقة نيتشه بأخته اليزابث لا تقل فى أهميتها عن علاقته بفاجنر. فقد أحبها نيتشه حبا كبيرا وأحبته هى الأخرى حبا وفيا وآمنت به لزمن طويل، وهو ما لم يتعوده من أية امرأة أخرى. ولذلك فقد كانت تمثل شيئا مهما بالنسبة اليه من الناحية الانسانية، إلا أنها كانت تجسيدا للتعصب وضيق الأفق. ولقد تزوجت اليزابيث فى مايو عام ١٨٨٥ من برنارد فيرستر، وكان رائدا ألمانيا بارزا من رواد الحركة المعادية للسامية. ولكن احتقار نيتشه لهذه الحركة لم يكن الدافع اليه هو هذا الرجل الذى أخذ أخته بعيدا عنه، فموقف نيتشه من هذه الحركة يرجع إلى زمن بعيد، إلى الوقت الذى كتب فيه «أمور انسانية، انسانية إلى أقصى حد» عام ١٨٧٨ولاشك فى ذلك. وموقف نيتشه ازاء زواج أخته تحدده الرسالة التالية: «لقد رحلت بعيدا عنى، لن أخفى عليك أننى أعتبر هذا الزواج اهانة أو حماقة ستؤذيك مثلما تؤذينى»[2]. ولا شك أن السبب الحقيقى لهذا الموقف هو أن زواج اليزابث قد حرمه من رفيقته التى لازمته منذ صباه، والتى بددت ظلام الوحدة التى عانى منها، خاصة أن اليزابث قد رحلت مع زوجها فى مطلع عام ١٨٨٦ إلى باراجواى بعيدا عن نيتشه.

وهناك شخصيات أخرى كان لها علاقة بنيتشه فى حياته، ولكنها أقل أهمية من علاقته بفاجنر واليزابث. وأول هذه الشخصيات هى شخصية تلميذه هينريش كوزلتس الذى آثر نيتشه أن يسميه بيتر جاست. وهو مؤلف موسيقى غير ناجح، كان مخلصا لنيتشه كل الاخلاص، وكان مؤمنا بعظمته أكثر من أخته اليزابيث التى كان نيتشه فى الغالب يعتبرها تلميذته. ورغم أهمية جاست بالنسبة لنيتشه كانسان أراد أن يشاركه وحدته، وكناسخ يكتب مخطوطاته ويراجع «بروفات» كتبه المطبوعة، فانه لم يكن بالتلميذ الذى يريده نيتشه. فلم يجد نيتشه فى جاست أو اليزابث «التلميذ الذى يريده»، فهذا لا يستطيع أن يقول لا، وتلك تقول نصف نصف». ان جاست يوافق على كل ما يقوله أستاذه، واليزابث تحب أن تمزج نصف أفكاره

(١) يورتنوى، الفيلسوف وفن الموسيقى. ص ٢٤٦.

(٢) نقلاً عن: Kaufmann, Nietzsche. PP. 42 - 43.

بأفكار مفكرين آخرين مثل فاجنر أو فيرستر أو هتلر. لقد كان نيتشه يريد تلميذا أكثر من مجرد تلميذ، ولعل هذا ما عناه بقوله فى «زرادشت»: «ان التلميذ لا يعترف اعترافا حقيقيا بفضل أستاذه ان هو ظل له تلميذا إلى الأبد»[1].

ولقد أدت لوسالومى (١٨٦١- ١٩٣٧) فى حياة نيتشه الدور الذى عجزت اليزابث وجاست عن تأديته، أعنى دور التلميذه التى تبحث معه القضايا الفلسفية. ولذلك كانت علاقة نيتشه بها علاقة مهمة[2].

ويذكر ياسبرز أن نيتشه قد تعرف على سالومى فى ربيع ١٨٨٢، فى روما، وكانت فتاة ذكية، فانتهز الفرصة ليعلم فلسفته لانسان آخر، ويجعل من لو سالومى تلميذا يفهم أسرار فلسفته. ولقد كتب اليها فى نفس العام الذى تعرف عليها فيه يقول: «لا أريد أن أكون وحيدا، وأرجو أن أتعلم مرة أخرى كيف أصبح كائنا انسانيا. أجل، ففى هذا المجال يجب أن أتعلم كل شئ»[3].

وعلى الرغم من العدد الكبير من الكتب التى كتبتها لو سالومى، ومنها كتاب بعنوان «نيتشه فى مؤلفاته» نشرته عام ١٨٩٤، فان السبب الأساسى فى شهرتها يرجع الى أنها كانت صديقة نيتشه لعدة شهور. ولقد شهدت هذه العلاقة نهايتها فى نوفمبر عام ١٨٨٦ عندما تزوجت لو سالومى بتشارلز أندرياس، وكان أستاذا وفقيها فى علم اللغة[4]. وهكذا كان عام ١٨٨٦ عاماً حزينا فى حياة نيتشه، حيث افتقد فيه رفيقتين عزيزتين كانتا تملآن عليه حياته. ففى مطلع هذا العام رحلت أخته اليزابث مع زوجها الى باراجواى، وفى نهاية هذا العام تزوجت لو سالومى، وتركته يواجه وحدته القاسية، تلك الوحدة التى لازمته منذ طفولته المبكرة، والتى عبر عنها فى كثير من رسائله. ففى رسالة الى أوفربك، فى الحادى والعشرين من نوفمبر عام ١٨٨٧، راح يقول: «حتى عندما كنت طفلا كنت وحيدا، واليوم وأنا فى الرابعة والأربعين من عمرى مازلت وحيدا». ويقول أيضا: «اننى أشتاق الى الكائنات البشرية وأبحث عنهم، ولكننى دائما أجد نفسى فقط، مع أننى لم أعد أشتاق الى نفسى. لم يعد أحد يأتى إلىّ، ولقد ذهبت اليهم جميعا فلم أجد أحدا». ولقد أدت هذه الوحدة به فى النهاية الى حالة قريبة من اليأس، عبر عنها فى رسالة الى أوفربك، فى الخامس من أغسطس عام

(١) نقلاً عن: Kaufmann, Nietzsche. PP. 46 - 47.

(٢) Ibid. P. 50.

(٣) نقلاً عن: Jaspers, Nietzsche. PP. 71 - 72.

(٤) Kaufmann, OP. Cit. P. 50.

١٨٨٦، بقوله: «الآن، لم يعد أحد يحبنى، فكيف أستمر فى حبى للحياة!»، «هناك تجلس على الشاطئ، وتشعر بالبرد والجوع، وهذا لا يكفى لانقاذ حياة انسان»، «حتى الضوضاء تكون عزاء بالنسبة للانسان الوحيد»، «اذا كنت قد استطعت أن أعطيك فكرة عن شعورى بالوحدة، فانه ليس لدىّ أى انسان بين الأحياء أو الأموات أشعر أننى انتسب اليه، وهذا شئ مروع»(١).

وفى قصيدة شعرية بعنوان «الأوحد» يقول نيتشه:

الآن وقد أصبح الزمن
ملولا من الزمن *
وتدفقت كل ينابيع الشوق الى راحة جديدة
وقالت كل السموات، المشغولة بخيوط عنكبوت ذهبية،
للمضجرين: لتستريحوا الآن!
لماذا لا تستريح أيها القلب الأسود،
ما الذى يحثك على الفرار الذى يدمى القدمين،
لماذا تنتظر؟(٢).

وجدير بالذكر أن الفيلسوف الوجودى كيركجور يشبه نيتشه فى معاناته الشديدة من «الوحدة المروعة»، وهذا هو ما يوضحه ياسبرز فى كتابه «العقل والوجود الانسانى» بقوله: «ان الوحدة المروعة قاسم مشترك بين نيتشه وكيركجور. فقد عرف كيركجور أنه لا يمكن أن يكون له أصدقاء، وعانى نيتشه أيضا من وحدته المتزايدة، وخطرت ببالهما صورة واحدة: فقد شبه نيتشه نفسه «بشجرة النار» التى ترتفع على القمم وتطل على الهاوية. «إنى وحيد هنا! فمن يجرؤ على أن يكون ضيفى؟ ربما الطائر الكاسر المحدق فى اعجاب فوق الأغصان». وشبه كيركجور نفسه بأنه «مثل شجرة النار الوحيدة المنعزلة التى تتطلع الى شئ أعلى. إنى أقف هناك وحدى وليس معى حتى ظلى، هناك فقط حمامة الغابة تبنى عشها بين أغصانى»(٣).

ويجب أن نشير أخيرا إلى أن «المرأة» قد لعبت دورا مهماً فى حياة نيتشه، كذلك فان

---

(١) نقلاً عن: Jaspers, Nietzsche. P. 87.

* يعبر نيتشه فى هذا البيت عن قمة الضجر والملل الذى أصاب العالم الذى يحيا فيه فحتى اليوم أصبح ملولا من مجئ اليوم التالى أو الغد، فالزمن نفسه لم يعد يطيق نفسه!

(٢) نقلاً عن: Kaufmann, Twenty-five German Poets. The Loneliest One. P. 153.

(٣) Jaspers, Reason and Existenz. P. 42.

نساء كثيرات قد نلن اعجابه وحبه وتقديره، وعلى رأسهن كوزيما فاجنر ولو سالومى، ولا يجب أن ننسى أخته اليزابث وأهميتها فى حياته. وهذا بغير شك يفرض علينا أن نتناول عباراته التى يذم المرأة فيها بحذر شديد، ويجعلنا نتريث قبل اطلاق الأحكام. ان نيتشه، مدفوعا بمنطق فلسفته، يجعل للمرأة منزلة رفيعة فيها، وذلك لأن الانسان الأعلى، الذى يمثل هدف فلسفته كلها، لابد وأن تكون أمه جديرة بأن تخلق شيئا عظيما مثله. ولقد انتبه نيتشه الى هذا حين وصف أم الانسان الأعلى فى خطبة «الطفل والزواج» على النحو الذى يتمناه هذا الانسان العظيم، واعتبر الزواج الذى يهدف الى خلق الانسان الأعلى زواجا مقدسا. فالمرأة اذن تلعب دورا عظيما فى فلسفة نيتشه باعتبارها الأم التى ستنجب الانسان الأعلى. ومن هنا راح نيتشه يناشد المرأة فى خطبة «العجوز والفتاة» قائلا: «أيتها المرأة، لتجعلى النجم يتألق من خلال حبك، لتجعلى أملك يتحقق! ولتقولى ليتنى ألد الانسان الأعلى!»(١).

Nietzsche, Thus Spoks Zarathustra. Zarathustra,s Speeches. P. 179.(١)

وفاة نيتشه

في أول يناير عام ١٨٨٩ انهار نيتشه انهيارا كاملا حينما كان يسير في أحد شوارع مدينة «تورينو» حيثما كان يعيش قيصر لومبروزو مؤلف كتاب «العبقرية والجنون». وحينما كان يسقط على الرصيف ألقى بذراعيه حول رقبه حصان يجر عربة كبيرة ويلهبه صاحبه بالسياط. وكان لابد أن يحملوه الى منزله. وعندما استعاد نيتشه وعيه أرسل الى أصدقائه عدة رسائل وقعها باسم «ديونيسيوس» أو «المصلوب». وعندما تسلم أوفربك رسالته أسرع بالذهاب اليه فتعرف عليه نيتشه، ولكن أثناء زيارته انتابته نوبات ديونيسيوسية تشنجية آثر أوفربك فيما بعد ألا يتحدث عنها. ولقد قرر أوفربك أن يأخذه إلى «بازل»، وفي القطار غنى نيتشه «أغنية الجندول» وهي احدى الأغاني التي يعرضها في كتابه «هو ذا الرجل»[1]. وهو يقول في هذه الأغنية:

منذ وقت قريب وقفت على الجسر
في المساء الأدهم[2].
ومن بعيد جاءت أغنية:
انبثقت كقطرة ذهبية
على السطح المتماوج
وسبح موكب جندول فينسيا والأضواء
والموسيقى السكرى صوب الغروب.
غنت روحي لنفسها
كآلة وترية مستها يد خفية
أغنية جندول فينسيا الغامضة

(١) Kaufmann, Nietzsche. P. 67.

(٢) ترجمنا تعبير brown night بالليل الأدهم، واللون الأدهم هو اللون الأسود المختلط بالأبيض ويكون مائلا للبني. والتلوين هنا يمكن أن يكون تلوينا للطبيعة، ويمكن أيضا أن يكون تعبيرا عن حالته النفسية. ومن الواضح أنه يستخدم اللون بطريقة مميزة في تصوير المعاني، فهو في قصيدته الحالية يصف السعادة بأنها طيفية الألوان تعبيرا عن مدى البهجة التي تحققها هذه السعادة.

وهى تهتز بسعادة طيفية الألوان

هل أصغى اليها أحد؟[1].

وفى «بازل» دخل نيتشه المصحة ثم نقلوه منها الى مستشفى الأمراض العقلية فى «ينا». وقد ادعى يوليوس لانجبن أنه يستطيع أن يشفى نيتشه اذا فوضوا له أمره تماما. ولانجبن هو مؤلف كتاب «رمبرانت كمربى».

ولا شك أن هذا العنوان مأخوذ عن كتاب نيتشه «شوبنهور كمربى»، ولكن كتاب لانجبن أبعد ما يكون عن نيتشه. ولقد رفضت أم نيتشه اقتراح لانجبن بعد أن استشارت أوفربك. وبعد فترة قصيرة تجنبه لانجبن خوفا من هياجه الشديد، فأخذته أمه وعادت به الى المنزل فى «ناومبورج». وفى ذلك الوقت مات زوج أخته اليزابث فعادت من باراجواى، ولكنها سرعان ما سافرت مرة أخرى لتتابع أعمال زوجها هناك، ثم عادت أخيرا الى غير رجعة. وكانت شهرة نيتشه قد بدأت فى الانتشار السريع، فنالت اليزابث وحدها حق نشر كل مؤلفاته بما فى ذلك الرسائل التى أرسلها الى أصدقائه. وفى عام ١٨٩٦ ماتت أمه واضطر إلى الانتقال الى «فايمار» مدينة جيته. وفى الخامس والعشرين من أغسطس عام ١٩٠٠ مات نيتشه[2]. ولقد دفن فى مقبرة الكنيسة المتواضعة فى مسقط رأسه «ريكن» كما يقول يانكولافرين[3]. وفى جنازته قال بيترجاست: «سيكون اسمك مقدسا لكل الأجيال القادمة». ومن الطريف أن نيتشه قد كتب فى «هو ذا الرجل» يقول: «لدىّ خوف مفزع من أن يأتى يوم يقول فيه شخص ما عنى اننى مقدس، وربما تسألون لماذا أنشر هذا الكتاب فى هذا الوقت، وأقول لكم اننى أنشر هذا الكتاب لأمنع الناس من أن يسيئوا الىّ، فلا أريد أن أكون مقدسا».

وأثناء مرضه كان نيتشه فى الغالب وديعا لطيفا، وفى ساعات صفائه كان ينهمك فى الحديث، وأحيانا كانت تنتابه نوبات تجعله جامحا، ولكن في هذه الفترة لم يحدث أن ناقش كتابا من كتبه أو فكرة من أفكاره، رغم أنه كتب فيها بعض الكتب والرسائل. ونيتشه لم يكن مريضا بجنون العظمة، وكما يقول كاوفمان، فاننا لا نستطيع اليوم أن نؤكد شيئا بخصوص مرض نيتشه، وكل ما نستطيع أن نقوله اليوم هو أن نيتشه كان مصابا بعدوى مرض السفلس[4]. ويطرح كاوفمان هنا سؤالا مهماً وهو: هل تعد كتب نيتشه بلا قيمة باعتبارها

(١) Nietzsche, Ecc Homo. Sec. 7. P. 708

(٢) Kaufmann, Nietzsche, PP. 67 - 68.

(٣) يانكولافرين، نيتشه، ص ١٧٦.

(٤) Kaufmann, OP. Cit. PP. 68 - 69.

نتاجا للجنون؟ ويجيب كاوفمان عن هذا السؤال بالنفى الكامل، ويذهب الى أن هناك تغيرا واضحا قد طرأ على سلامة عقله فى الفترة الأخيرة من حياته بعد انهياره الكامل فى أحد شوارع مدينة تورينو. ومنذ تلك اللحظة وحدها فقد نيتشه وضوح فكره ورؤيته العظيمة وأصبح عقله مريضا. وحتى مؤلفاته الأخيرة التى نرى فيها تناقصا مطردا فى براعته وسيطرته على نفسه، والتى تدل تعبيراته فيها على أنه قد أصيب بالجنون لا يمكننا اغفال مضمونها واهماله. وهكذا فاننا لا نستطيع ببساطة أن نستبعد أى كتاب من كتبه بدعوى أنها ترجع الى مرضه[1].

وهكذا فان نيتشه، وأن كان قد أصيب بمرض عقلى، فى الفترة الأخيرة من حياته، فان هذا المرض لا يقلل من شأنه كفيلسوف، ولا يسلبه قيمة أى كتاب من كتبه. وجدير بالذكر هنا أن ياسبرز يكاد يتفق مع كاوفمان، اذ يؤكد على سلامة عقل نيتشه حتى السابع والعشرين من ديسمبر عام ١٨٨٨ وهو آخر الأعوام التى انتج فيها انتاجا فكريا. ويقول ياسبرز فى هذا الصدد: إن رسائل نيتشه لا تنم عن أى علامة على جنونه قبل السابع والعشرين من ديسمبر عام ١٨٨٨. ففى هذا اليوم كتب رسالة الى أوفربك تظهر فيها علامات الجنون. والأيام التى عاشها نيتشه بعد هذا اليوم مليئة بالتغير والتدهور والأوهام التى أعلن عنها فى رسائله. فقد أصبح نيتشه فى نظر نفسه الاله ديونيسيوس والمصلوب فى آن واحد، كذلك أصبح كل البشر الأحياء والأموات، وكوزيما فاجنر أصبحت أريادنة، وصديقه إرڤن روده أصبح الها بين الآلهة. ومن الضرورى أن ندرك أنه لا يمكن أن نجد علامة تكشف لنا عن جنونه قبل السابع والعشرين من ديسمبر عام١٨٨٨ .والبحث فى كتبه عما يكشف عن جنونه قبل هذا التاريخ يعد عبثا، والحقيقة أن نيتشه كان مريضا مرضاً مستديما بعد عام ١٨٧٣ ولكن مرضه لم يكن عقليا. فالمرض العقلى الذى عانى منه فى الفترة الأخيرة من حياته قد ألقى بظلاله الى الوراء وأوحى الى البعض بأن أعراضه كانت ظاهرة طوال حياته[2]. هناك اذن وحدة عضوية لا تنفصم بين حياة نيتشه وتفكيره ولكن هذا لا يعنى أبدا أن خبراته وتجاربه التى عاشها فى حياته هى التى حددت تفكيره ووجهته، بل على العكس من ذلك، كان تفكير نيتشه فى الغالب هو الذى يحدد كل وقائع حياته ويوجهها، فكانت حياته كلها، كما رأينا، تدور حول مشاكله الفكرية وحدها، تلك المشاكل التى لعبت فى حياته نفس الدور الذى تلعبه الدفة فى السفينة. وعلى

---

(١) Kaufmann, Nietzsche. P. 70.

(٢) Jaspers, Nietzsche. P. 89.

هذا النحو لا يكون مرض نيتشه هو السبب أو الدافع الحقيقى الذى وجه تفكيره وجهة معينة دون غيرها، بل على العكس من ذلك، يكون مرضه مجرد نتيجة لتفكيره الذى يمثل السبب أو الدافع الحقيقى وراء وقائع حياته كلها. وعلى هذا الأساس يمكن أن يكون جنون نيتشه، كما يقول كاوفمان، نتيجة حتمية لتفكيره[١].

وأخيرا نقول مع كاوفمان اننا لا يجب أن نحدد «مكانة» نيتشه بالنظر الى حياته، سواء نظرنا اليها باخلاص أو بسخرية، بل يجب أن نحددها بالفحص الدقيق لتفكيره[٢]. وهذا الفحص الدقيق لتفكيره يقوم على أساس دراسة أفكاره دراسة شاملة تتتبع ظهورها وتطورها واكتمالها فى مؤلفاته المختلفة.

---

(١) Kaufmann, Nietzsche. P. 70.

(٢) Ibid. P. 71.

مؤلفات نيتشه ومراحل حياته ★

ونستطيع أن نميز فى حياة نيتشه بين ثلاث مراحل رئيسية تتسم كل منها بملامح فكرية تختلف عن الأخرى. ورغم هذا الاختلاف الملحوظ فان هناك وحدة عضوية بين هذه المراحل الثلاث يمكن أن نسميها «وحدة الموضوع». فالمراحل الثلاث فى الحقيقة تبحث نفس الموضوعات وتحاول أن تجيب عن نفس التساؤلات، ولكن اجابات نيتشه هى التى تتغير من مرحلة الى أخرى بعد أن يدرك أن اجاباته الأولى غير ملائمة.

والمرحلة الأولى هى المرحلة الميتافيزيقية أو الرومانسية، وهى التى يفسر فيها الوجود تفسيرا ميتافيزيقيا، ويبرره بوصفه ظاهرة جمالية، وتعبر عنها الكتب التالية:

١- «ميلاد التراجيديا» The Birth of Targedy وقد نشره عام ١٨٧٢.

٢- «تأملات فى غير أوانها» Untimely Meditations وهى عبارة عن أربع مقالات نشرت ما بين عامى ١٨٧٣- ١٨٧٦:

أ- «ديفيد شتراوس» David Straus عام ١٨٧٣.

ب- «نفع التاريخ وضرره» On the Use and Disadvantage of History عام ١٨٧٣.

جـ- «شوبنهور كمعلم» Schopenhaner as Educator عام ١٨٧٤.

د- «ريتشارد ڤاجنر فى بايرويت» Richard Wagner in Bayreuth عام ١٨٧٦.

والمرحلة الثانية هى المرحلة الوضعية أو النقدية، وهى التى يرتد فيها عن الميتافيزيقا ويهاجمها هجوما شديدا، ويتحول الى النزعة الوضعية وروح التنوير، وتعبر عنها الكتب التالية:

١- «أمور انسانية، إنسانية الى أقصى حد» Human, AII- To-Human. وقد نشر الجزء الأول منه عام ١٨٧٨، ثم أضاف اليه عام ١٨٧٩ ثمان وأربعمائة حكمة أصبحت فيما بعد الجزء الأول من المجلد الثانى الذى سمى «أمشاج من أراء وقواعد» Mixed Opinions and Maxims.

والاضافة الثانية والأخيرة الى «أمور انسانية، انسانية الى أقصى حد» هى كتاب «التائه

★ أخذنا هنا بالتقسيم الذى وضعه دانهاوسر لحياة نيتشه، كما رجعنا الى «الترتيب الزمنى» الذى قدمه كاوفمان.

وظله»[1] The Wanderer and his Shadow. وقد كتبه عام ١٨٧٩ ونشره عام ١٨٨٠.

٢- «الفجر» The Dawn وقد نشره عام ١٨٨١.

٣- «العلم المرح» The Gay Science. وهو عبارة عن خمسة كتب نشر الأول منها عام ١٨٨٢ قبل «هكذا تكلم زرادشت» مباشرة، وبالتالى فهو آخر كتاب ينتمى الى المرحلة الثانية.

والمرحلة الثالثة والأخيرة هى مرحلة النضج، وهى التى يشن فيها حربا على كل القيم الأخلاقية، ويبشر بالانسان الأعلى والعود الأبدى، ويفسر كل شئ بارادة القوة، وتعبر عنها الكتب التالية:

١- «هكذا تكلم زرادشت» Thus Spoke Zarathustra . وهو عبارة عن أربعة كتب نشر الأول والثانى منها عام ١٨٨٣، ونشر الثالث عام ١٨٨٤، ونشر الرابع عام ١٨٨٥.

٢- «بمعزل عن الخير والشر» Beyond Good and Evil وقد نشره عام ١٨٨٦.

٣- «أصل نشأة الأخلاق» On the Genealogy of Morals وقد نشره عام ١٨٨٧.

٤- «قضية فاجنر» The Case of Wagner وقد نشره عام ١٨٨٨.

٥- «أفول الأصنام» The Twilight of the Idols وقد كتبه عام ١٨٨٨، وفى وقت النشر فى يناير عام ١٨٨٩ كان نيتشه قد أصيب بالجنون.

٦- «عدو المسيح» The Antichrist وقد كتبه عام ١٨٨٨، ونشر بعد أن أصيب بمرضه العقلى عام ١٨٩٥.

٧- «نيتشه ضد فاجنر» Nietzsche Contra Wagner وقد كتبه عام ١٨٨٨، ونشر عام ١٨٩٥.

---

(١) يقول نيتشه فى كتابه «عدو المسيح»: «لقد اتسع ملكوت الإله على هذا النحو، فقد كان فى البداية إلهاً لإسرائيل، شعبه المختار، ثم أصبح بعد ذلك تائهاً Wanderer مثل شعبه المختار».

وحينما يشبه نيتشه الإله بأنه Wanderer مثل شعبه المختار فإن هذا يرجح أن المقصود بكلمة Wanderer هو «التائه» وليس «المسافر» أو «الجوال»، وذلك لأن شعب إسرائيل لم يكن مسافراً أو جوالاً بل كان «تائها» مشتتاً.

ويؤكد هذا الرأى أن نيتشه يقول فى كتابه «أصل نشأة الأخلاق»: «لقد بدأت هذا الكتاب فى سورنتو خلال الشتاء، سرت روحى إلى ذلك الوقت حينما أعطى لى الكتاب لأتردد كما يتردد التائه Wanderer ويلتفت إلى الوراء عبر البلد الواسع المحفوف بالمخاطر». كما يؤكد هذا الرأى أنه يقول فى كتابه «بمعزل عن الخير والشر»:

«بينما كنت تائها Wanderer بين أنواع كثيرة من الأخلاق سادت الأرض وما زالت تسودها حتى اليوم».

وبناءً على ذلك فإننا نميل إلى ترجمة كلمة wanderer بالمعنى الذى يستخدمه نيتشه «بالتائه».

٨- «ارادة القوة» The Will to Power وقد كتبه ما بين عامى ١٨٨٣- ١٨٨٨، ونشر عام ١٩٠١ بعد وفاته.

٩- «هو ذا الرجل» Ecc Homo وقد كتبه عام ١٨٨٨، ونشر بعد وفاته عام ١٩٠٨.

وهكذا فان المرحلة الأولى تبدأ مع «ميلاد التراجيديا» وتمتد من عام ١٨٧٢ حتى عام ١٨٧٦. والمرحلة الثانية تبدأ مع «أمور انسانية، انسانية الى أقصى حد» وتمتد من عام ١٨٧٦ حتى عام ١٨٨٢. والمرحلة الثالثة تبدأ مع «هكذا تكلم زرادشت» حتى عام ١٨٨٩ وهو العام الذى شهد محنته الكبرى حيث أصيب بمرضه العقلى. والواقع أن الفترة التى تمتد ما بين عامى ١٨٨٩ و ١٩٠٠ لا تمثل شيئا ذا قيمة فى حياته الفكرية، كما أنها لا تسلب نيتشه شيئا من قيمته كفيلسوف.

هذه هى مؤلفات نيتشه فى مراحل حياته المختلفة، وسوف نعتمد فى هذا الكتاب على الترجمات الانجليزية التى قدمها الأستاذ كاوفمان لهذه المؤلفات، وهى بشهادة كبار مؤرخى الفلسفة ومنهم دانهاوسر أحدث الترجمات الموجودة وأدقها. ورغم أن كاوفمان لم يترجم مؤلفات نيتشه كلها، الا أنه ترجم معظمها تقريبا. ففى عام ١٩٥٤ نشر مجموعة من مؤلفاته فى كتاب يحمل عنوان «نيتشه المتاح» ويشتمل هذا الكتاب على الترجمة الكاملة للمؤلفات التالية:

١- «هكذا تكلم زاردشت».

٢- «أفول الأصنام».

٣- «عدو المسيح».

٤- «نيتشه ضد فاجنر».

كما يشتمل على مجموعة من رسائله، ومجموعة من حكمه من كتبه التالية:

١- «هُوَ ذا الرجل».

٢- «أمور انسانية، انسانية الى أقصى حد».

٣- «أمشاج من آراء وقواعد».

٤- «التائه وظله».

٥- «الفجر».

٦- «العلم المرح».

وفى عام ١٩٦٦ نشر كاوفمان مجموعة أخرى من مؤلفات نيتشه فى كتاب يحمل عنوان

«المؤلفات الأساسية لنيتشه». ويشتمل هذا الكتاب على الترجمة الكاملة للكتب التالية:

١- «ميلاد التراجيديا».

٢- «بمعزل عن الخير والشر».

٣- «أصل نشأة الأخلاق».

٤- «قضية فاجنر».

٥- «هو ذا الرجل».

كما يشتمل على خمس وسبعين حكمة من خمسة كتب أخرى وهى:

١- «أمور انسانية، انسانيه الى أقصى حد».

٢- «امشاج من آراء وقواعد».

٣- «التائه وظله».

٤- «الفجر».

٥- «العلم المرح».

وفى عام ١٩٦٧ نشر كاوفمان الترجمة الكاملة لكتاب «العلم المرح». وفى عام ١٩٧٤ نشر الترجمة الكاملة لكتاب «ارادة القوة».

فلسفة نيتشه ومكانة الأخلاق فيها

«ان حب الحياة الأرضية والدفاع عن العالم المحسوس ضد العالم الآخر» هو القضية المقدسة التى آمن بها نيتشه، والتى من أجلها كانت هجماته الشرسة على الدين والفلسفة والأخلاق. ولم يتخل نيتشه عن هذه القضية منذ أن لوح بها فى كتاباته الأولى حتى أشهرها فى كتاباته الأخيرة. فما «الانسان الأعلى» و «العود الأبدى» و «ارادة القوة»، وهى المفاهيم التى يبشر بها نيتشه على لسان زرادشت، والتى تمثل الجانب الايجابى من فلسفته، الا اقرار بهذه القضية وتأكيد لها. فكلمة نيتشه الأولى والأخيرة هى «حب المصير»، أى أن يكون الانسان على صلة ديونيسيوسية بالوجود فيقره على النحو الذى يوجد عليه دون استبعاد أى شئ منه. وعلى ذلك فاننا نعتقد أن العبارة التى يقول فيها نيتشه «انى أحب الحياة وحدها حبا عميقا»(١)، والعبارة التى يقول فيها «أناشدكم يا اخوانى أن تظلوا أوفياء للأرض»(٢)، هما العبارتان اللتان تنطويان على حقيقة فلسفة نيتشه، وبالتالى فانهما المدخل الطبيعى الى هذه الفلسفة. ومعنى ذلك أن نيتشه لا ينظر الى الميتافيزيقا من وجهة نظر أنطولوجية بل من وجهة نظر أخلاقية، فهى فى نظره تؤكد حشدا من القيم التى تؤدى الى اضعاف الحياة وانحطاطها. ولعل هذا ما عناه «أويجن فنك» بقوله ان الميتافيزيقا تبدو لنيتشه بمثابة سياق حياتى تحاول فيه «أنواع من التقييم» أن تؤكد ذاتها، وبمثابة حركة تصل بها الى أولوية «قيم» تعمل على اضمحلال الحياة واذلالها واضعافها. لقد اعتبرت الميتافيزيقا اذن بمثابة حركة حياتية يضعها نيتشه فى موضوعها الحقيقى اذ يضعها فى «منظار الحياة»(٣). وهجوم نيتشه على الميتافيزيقا لا ينفصل عن هجومه على الفلسفة التقليدية بصفة عامة والتى اعتبرها «صيغة للانحطاط»، وانتهى الى أن فلاسفتها «ليسوا منحطين فقط، بل ليسوا حكماء على الاطلاق»(٤).

ان الميتافيزيقا فى رأى نيتشه تقف عائقا فى سبيل «الحياة»، تلك الكلمة التى حباها

---

(١) Nitzsche, Thus Spoke Zarathustra. Second Part. Dancing Song. P. 221.

(٢) Ibid. Sec. 3. P. 125 .

(٣) فنك، فلسفة نيتشه، ص ١٢.

(٤) Nietzsche, The Twilight of the Idols. Sec. 2. P. 474.

نيتشه رنين الذهب كما يقول شيلر. ومن هنا فقدحاول نيتشه أن يستأصل كل مفاهيم الميتافيزيقا: العقل، والوجود، والذات، والجوهر، والعلية، والغائية، والثنائية التى تميز بين عالم حقيقى وعالم ظاهر. ويؤكد نيتشه أن مفهوم الميتافيزيقا عن «العقل»، ونظرتها التى تميز بين «عالم حقيقي» و «عالم ظاهر» صنمان من أصنام الفلسفة التى يجب أن تنتهى تماما. وهذا هو ما يبوح به عنوان كتابه «أفول الأصنام: كيف يستطيع الانسان أن يتفلسف بمطرقة»(١). ولا شك أنه يقصد المطرقة التى ستحطم أصنام الفلسفة التى هام فيها الفلاسفة منذ مئات السنين. والواقع أن «أفول الأصنام» بقدر ما هو عنوان لأحد كتبه المهمة فانه أيضا علامة من العلامات التى تميز تفكيره. وجدير بالذكر أن نيتشه فى مقدمته لكتابه «أفول الأصنام» لا يتكلم عن مفاهيم الميتافيزيقا ومشاكلها كما عودنا كل الباحثين فى الميتافيزيقا تقريبا، ولكنه يستهل مقدمته بالكلام عن «البهجة»، ولا شك أنها البهجة التى يظن نيتشه أنها ستعم حياة الانسان بعد تحطيم الأصنام بمطرقته الثقيلة. «ان الحفاظ على البهجة فى غمرة مسألة كئيبة، ليس عملا هينا. وما الذى نحتاجه أكثر من البهجة؟»(٢). كما أنه لا يتكلم ولا يلمح الى اعادة تأسيس الميتافيزيقا، بل يتكلم عن اعادة تقييم كل القيم، ولا شك أنها القيم التى ستحقق فى رأيه بهجة الحياة.

«ان اعادة تقييم كل القيم مهمة سوداء ومروعة حتى أنها تلقى ظلالا على الانسان الذى يقوم بها. ومصير مثل هذه المهمة يفرض على الانسان أن يصطدم بالشمس فى كل لحظة، وأن يتخلص من الجدية الثقيلة، الثقيلة جدا»(٣). والواقع أن حالة «الجدية الثقيلة» التى يتحدث عنها نيتشه هنا هى خاصية من أهم الخصائص المميزة للأخلاق التقليدية فى رأيه، ولقد عارضها بحالة «الرقص» التى يتحدث عنها فى المرحلة الأخيرة من حياته. لكن هذا لا يعنى أن تكون حياتنا «رقصاً فى رقص» بل يعنى أن نحيا تلك البهجة التى يشعر بها الراقص

---

(١) عندما كتب نيتشه مقدمة الكتاب كان لا يزال عنوانه «تفرغ عالم نفس». ولكن فى العشرين من سبتمبر كتب اليه بيتر جاست، المعجب المبجل له، رسالة مصيرية يقول فيها: «انى أستجديك، ان كان من الممكن لشخص غير أهل لاستجدائك، عنوانا أكثر لمعانا، وأكثر فخامة». فغير نيتشه العنوان وأضاف عنوانا فرعيا هو «كيف يستطيع الانسان أن يتفلسف بمطرقة». ويظن الباحثون فى المعتاد أنه يقصد «مطرقة ثقيلة». وعلى أية حال فان المقدمة تصف «الأصنام» بأنها «ملموسة هنا بمطرقة، كما لو أنها ملموسة بشوكة رنانة».

V. The Twilight of the Idols. Editor's Preface. P. 464.

(٢) Nietzche, The Twilight of the Idols. Nietzsche's Preface. P. 465.

(٣) Ibid. P. 465.

السعيد الذى يتحرك فى نشوة ديونيسيوسية. وجدير بالذكر أن نيتشه يتفق تماما مع كيركجور فى هذا الصدد، وهذا هو ما يوضحه ياسبرز فى كتابه «العقل والوجود الانسانى» بقوله: «لقد استخدم نيتشه وكيركجور صورة الرقص كمجاز يشيران به الى تفكيرهما. فقال كيركجور: لقد دربت نفسى دائما على أن أكون قادرا على الرقص فى خدمة الفكر. فحياتى تبدأ بمجرد أن تظهر صعوبة من الصعوبات، عندئذ يكون الرقص سهلا. ان فكرة الموت راقص رشيق، وكل انسان يبدو لى جادا جدا. ولقد رأى نيتشه عدوه الرئيسى فى روح الجدية فى الأخلاق والعلم وغيرهما من المجالات. ولكن الانتصار على الجدية لا يعنى رفضها لصالح نزوة عابرة بل يعنى أن نتجاوز هذه الجدية الى التحليق الحقيقى الذى يكون انتصاره رقصا حرا»(١).

ولا ريب أن هذا الموقف من جانب نيتشه يدعم رؤيتنا وهى أن نيتشه يطل على الميتافيزيقا من نافذة أخلاقية، ويستهدف من نقدها تأسيس أخلاق جديدة لا ميتافيزيقا جديدة. وبهذا الموقف يختلف نيتشه تماما عن كانط الذى ينتقد الميتافيزيقا التقليدية من أجل اعادة تأسيسها فى مجال الأخلاق. ولا يقف نيتشه عند هذا الحد ولكنه يذهب الى أبعد من ذلك فيربط برباط وثيق بين «الحكمة» و «الحياة»، ويؤكد فى حوار يدور بين الحكمة والحياة، فى أسلوب شعرى مجازى، أنه يحب الحكمة لأنها تذكره بالحياة:

وحينما ناجيت حكمتى النفورة قالت لى غاضبة: انك تريد الحياة وتتوق اليها وتحبها، وذلك هو السبب الوحيد الذى يجعلك تثنى على الحياة. ولقد أجبت على المرأة الغاضبة وأخبرتها بالحقيقة بطريقة تؤذيها، فليس هناك اجابة أشد ايذاء من كشف الحقيقة لحكمة الانسان. انى أحب الحياة وحدها حبا عميقا، ولكننى أتخذ موقفا وديا جدا بازاء الحكمة لأنها تذكرنى بالحياة. فالحكمة لها عينى الحياة وضحكتها، بل لها أيضا صنارتها الذهبية. فهل ذنبى أنهما تتشابهان تشابها كبيرا؟ وحينما سألتنى الحياة ذات مرة:

«ما هى هذه الحكمة؟» أجبتها بحماس: الحكمة! ان الانسان يتعطش اليها ولا يشبع منها أبدا، وهو ينظر من خلال حجابها متسائلا: هل هى جميلة؟ وكيف يمكننى أن أعرف؟ ولكن حتى أقدم الأسماك قد أغراها طعم صنارتها الذهبية. انها متقلبة، عنيدة، وكثيرا ما رأيتها تعض على شفتها وتمشط شعرها ضد مزاج الانسان. وربما تكون شريرة، ومخادعة، وأنثى بكل خصالها، ولكنها حين تتكلم عن نفسها بشكل يسئ اليها تكون أكثر أغراء(٢).

(١) Jaspers, Reason and Existenz. P. 43.

(٢) Nietzsche, Thus Spoks Zarathustra. Second Part. Dancing Song. PP. 220 - 221.

وهكذا أحب نيتشه «الحياة» وأسس فلسفتها، وحمل درعا وسيفا دفاعا عنها، وآذن بالحرب كل أعدائها. ففى القسم الثانى من «أفول الأصنام» الذى يحمل عنوان «مشكلة سقراط»، يهاجم نيتشه كل الفلاسفة وعلى رأسهم سقراط وأفلاطون ويتهمهم «بالانحطاط» لأنهم يدينون «الحياة» ويعادونها ويشعرون ازاءها بالضجر والتعب، وباختصار لأن ارادتهم أصبحت «ضد الحياة»: ان أحكم الناس فى كل العصور قد حكموا على الحياة نفس الحكم: «انها ليست طيبة». والمرء يسمع دائما وفى كل مكان نفس الصوت من أفواههم، صوت مفعم بالشك والكآبة والضجر من الحياة ومقاومتها. وحتى سقراط يقول أثناء موته: «أن تحيا يعنى أن تكون مريضا لزمن طويل، انى مدين لاسكليبيوس* بديك. حتى سقراط كان تعبا من الحياة»(١).

ويرى نيتشه أن اتفاق الحكماء على أن الحياة بلا قيمة لا يعنى أنهم على حق بل يعنى أنهم يتفقون فى ناحية فسيولوجية تفرض عليهم أن يكونوا سلبيين بازاء الحياة: «هذه الفكرة التى تنم عن عدم احترام، والقائلة بأن الحكماء الكبار نماذج للانحطاط خطرت لى على وجه الدقة فى حالة كانت فيها أقوى من تحيز العلماء وغير العلماء. لقد فهمت سقراط وأفلاطون على أنهما عرضان للانحطاط وأداتان للانحلال الاغريقى. انهما اغريقيان زائفان بل ومضادان للاغريق. ان اتفاق الحكماء لا يثبت أنهم كانوا على حق فيما اتفقوا عليه، انه بالأحرى يثبت أنهم يتفقون فى ناحية فسيولوجية، ومن هنا تبنوا نفس الاتجاه السلبى بازاء الحياة وكان لابد أن يتبنوه»(٢).

وهكذا استحوزت «الأخلاق» على كل اهتمام فلسفة نيتشه منذ بداية حياته الفكرية حتى نهايتها المأساوية. فراح يبحث فى قيمة الحياة الانسانية وكيفية تبريرها على النحو الذى يدفع الانسان الى الاقبال عليها والابداع فيها من أجل اثرائها وتنميتها والعلو بها. وراح يؤكد قيما جديدة ومختلفة تماما عن قيمنا التى ألفناها، واعتقد أن هذه القيم الجديدة تحقق الحياة القوية الثرية التى ينشدها، وتخلق الانسان الأعلى الذى يصبو اليه. وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن «الأخلاق» تمثل جوهر فلسفته، بل هى فلسفته ذاتها. والواقع أن مفهوم نيتشه عن «الفلسفة» يؤكد رأينا هذا. فما هو اذن مفهوم نيتشه عن الفلسفة؟

---

* اله الطب عند الاغريق.

(١) Nietzsche, The Twilight of the Idols. The Problem of Socrates. Sec. I, PP. 473.

(٢) Ibid. Sec. I. PP. 473 - 474.

يعتقد نيتشه أن كل الفلسفات الكبرى السابقة عليه كانت تعبر عن موقف بازاء «الحياة» وتقوم على أساس «أخلاقى» أصلا، وترد المشكلات الأنطولوجية الى مشكلات قيمية مثلما تفعل فلسفته. وعلى ذلك فليس الدافع الابستمولوجى هو الأصل الذى انبثقت عنه الفلسفة كما يعتقد الكثيرون. وهذا هو ما يعبر عنه فى كتابه «بمعزل عن الخير والشر» بقوله: «لقد تبين لى تدريجيا أن كل فلسفة كبرى حتى الآن كانت اعترافا شخصيا لمؤلفها ونوعا من المذكرات كُتب بطريقة لاارادية وغير واعية. وتبين لى أيضا أن المقاصد الأخلاقية (أو اللا أخلاقية) فى كل فلسفة تمثل البذرة الحقيقية للحياة التى انبثقت منها النبتة كلها»(١). ويذهب نيتشه الى أن الانسان اذا أراد أن يعرف كيف نشأت الادعاءات الميتافيزيقية العويصة لدى الفيلسوف «فمن الأفضل دائما أن يبدأ بالسؤال التالى: الى أى أخلاق تهدف كل هذه الادعاءات الميتافيزيقية؟ وعلى ذلك فانى لا أعتقد أن الدافع الى المعرفة هو أبو الفلسفة، ولكن بالأحرى فان دافعا آخر قد استخدم الفهم وسوء الفهم باعتبارهما مجرد أدوات. ولكن أى شخص ينظر الى الدوافع الأساسية للانسان، ليرى الى أى مدى يمكن أن تؤثر، سيكتشف أنها جميعا قد صنعت الفلسفة فى وقت من الأوقات، وسيكتشف أن كل دافع من هذه الدوافع يريد أن يعبر عن نفسه باعتباره الغرض النهائى للوجود والسيد الشرعى لكل الدوافع الأخرى، لأن كل دافع يريد أن يكون سيدا ويحاول أن يتفلسف بتلك الروح»(٢).

وعلى هذا النحو ينتهى نيتشه الى أن الفلسفة فى حقيقتها ليست تعبيرا عن موقف ابستمولوجى من الوجود، بل هى أصلا تعبير عن موقف أخلاقى. ولعل ذلك هو الذى جعله يقول فى «بمعزل عن الخير والشر»: ان «طلب المعرفة لذاتها» هى الشَرَك الأخير الذى تنصبه الأخلاق للانسان(٣).

والحقيقة أن الاهتمام بالأخلاق، وعلى وجه التحديد الاهتمام بمشكلة أصل الخير والشر، كان يؤرق نيتشه منذ أن كان صبيا فى الثالثة عشرة من عمره. وهذا هو ما يؤكده فى مقدمة كتابه «أصل نشأة الأخلاق» حيث يقول: «لقد تميزت بالشك، ذلك أنى كنت أمقت التسليم بكل الأخلاق التى تجد على الأرض. وقد دفعنى هذا الشك فى فترة مبكرة جدا، وعلى نحو لا سبيل الى مقاومته، الى صراع مع بيئتى وجيلى والأجيال السابقة على». ان بداهتى وفضولى

(١) Nietzsche, Beyond Good and Evil. part one. sec. 6. P. 203.

(٢) Ibid. PP. 203 - 204.

(٣) Ibid. partfour. Aphorism 64. P. 203.

وشكوكى كان محتوما عليها أن تتوقف عند السؤال عن أصل أفكارنا عن الخير والشر. والواقع أن مشكلة أصل الشر كانت تطاردنى منذ أن كنت فى الثالثة عشرة، وهو العمر الذى يكون لك فيه «نصف كعكة»، ونصف اله فى قلبك* »[1].

ان فلسفة نيتشه فى الحقيقة هى محاولة من جانبه، وعلى طريقته الخاصة، لتعرية القيم الأخلاقية التى آمن بها الانسان منذ مئات السنين، وكشف «الزيف» الذى تنطوى عليه. فما الحب الذى بشرت به المسيحية- فى تصوره- الا تعبير عن الحقد الكهنوتى الدفين، وما الايثار الذى دعت اليه إلا أنانية مستترة. أما الدافع الحقيقى الوحيد الذى يكمن وراء كل سلوك انسانى فهو «ارادة القوة».

* يترجم فرانسيس جوفلينج هذه العبارة على النحو التالى: «فى الوقت الذى ينقسم اهتمام الانسان فيه بين الألعاب الصبيانية والاله».

(1) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. Nietzsche's Preface. Sec. 3. P. 452.

المشكلات الخاصة بتفسير نيتشه

يقول لويس وايت بيك: «من الصعب أن نفهم نيتشه لأنه من السهل أن نسئ فهمه ومن السهل أن نقرأ نيتشه لأن حكمه، ورموزه الحية، وكلماته المنمقة، وأشعاره الرائعة تجعل قراءته تجربة لا ننساها، ولكن ليس من السهل أن نستوعبها»[1]. والسؤال الذى نطرحه الآن هو: لماذا نسئ فهم نيتشه؟ هناك مشكلات كثيرة تعترض كل مفسر يحاول تفسير فلسفة نيتشه. ولا شك أن كل فلسفة تنطوى على مشكلات تواجه الباحث عندما يحاول أن يفسرها، الا أن هذه المشكلات تبدو معقدة فى فلسفة نيتشه بصفة خاصة. ولعل صعوبة تفسير نيتشه ترجع الى ذلك الغموض الذى يخيم على فلسفته، فأسلوب نيتشه أسلوب غامض سرعان ما يتحول على حد تعبير هوى الى مصيدة للعقل الغافل أو الخيالى، بحيث نستطيع أن نلقب نيتشه بلقب هرقليطس، أعنى «الغامض» أو «المظلم». وكما كان هرقليطس يستخدم أسلوبه الغامض عن عمد حيث يقول «ان الاله صاحب الوحى فى دلفى لا يتكلم ولا يخفى مراميه ولكنه يرمز»، كذلك يبدو أن نيتشه كان يمارس هذا الضرب من الكتابة عن عمد أيضا، ويتضح هذا من قوله «انى أكثر الذين يتخفون خفاء». ويتسرب هذا الغموض الى فلسفة نيتشه من خلال عدة مشكلات رئيسية نستطيع أن نوجزها على النحو التالى:

أولا– أسلوب الحكم الذى يستخدمه نيتشه.

فكل مؤلفات نيتشه، باستثناء بعض النصوص، عبارة عن مجموعة كبيرة من الحكم التى تبدو فى ظاهرها مفككة مبعثرة لا يلم شملها رباط لتؤلف كلا واحدا وتعرض تفكيرا ينمو بالتدريج. والغواية الكبرى لمفسر نيتشه أن يتصور أن هذا التفكك يتجاوز «شكل» فلسفته ليدب فى «مضمونها».

وصعوبة هذا الأسلوب يمكن حلها، كما يقول ياسبرز، عن طريق المقارنة النقدية الدقيقة للعبارات الوثيقة الصلة بأى موضوع يتناوله نيتشه، تلك العبارات التى نقتبسها من المجموعة الكاملة لمؤلفاته[2].

ولقد كان نيتشه على وعى كامل بصعوبة أسلوب الحكم، وبصعوبة فلسفته بصفة عامة،

---

(١) Beck, Six Secular Philosophers. P. 79.

(٢) Howey, Heidegger and Jaspers on Nietzsche. P. 1.

ولكنه يؤكد أن صعوبة أسلوب الحكم تزول عند القراءة الجادة المتعمقة، وهي القراءة التي لا يعرفها العصر الحديث الذي أصبحت السطحية سمته الرئيسية، ولذلك فانه يتنبأ بأن كتاباته لن تفهم الا بعد زمن طويل، ويعبر عن ذلك بقوله: «اذا كان هذا الكتاب» (يعني كتاب «أصل نشأة الأخلاق») غير مفهوم لأي شخص، واذا كان يترك أثر الرعد في أذنه، فإن الذنب، كما يبدو لي، ليس بالضرورة ذنبي. فمن الواضح تماما، في تصوري، أن المرء لايقرأ مؤلفاتي المبكرة لأول مرة دون أن يجد صعوبة في ذلك، لأنها في الحقيقة ليست سهلة على الفهم. وفيما يتعلق بزرادشت، على سبيل المثال، فانني لا أسمح أن يفهمه أي شخص لاتجرحه مرة وتبهجه مرة كلمات ذلك الكتاب بيقينه وعمقه ووضوحه الذي يشبه ضوء الشمس. وفي حالات أخرى يجد المرء صعوبة في أسلوب الحِكَم. وهذا ينشأ من أنه لا يتناول هذا الأسلوب بجدية كافية. فالحكمة لا تُفهم عندما تُقرأ قراءة سطحية بل ان تفسيرها يحتاج الى فن للتفسير. ولقد قدمت في المقال الثالث من هذا الكتاب مثالا لهذاالتفسير، فالحكمة تعد بداية لهذا المقال، والمقال نفسه تعليق عليها. ان الأمر الضروري لتفسير الحكمة هو أن يمارس المرء القراءة كفن وهو أمر غير معروف الى حد بعيد في الوقت الحاضر. لذلك فسوف يمضي وقت طويل قبل أن تكون كتاباتي ممكنة القراءة لأنها تقتضي أن يكون القارئ كبقرة تجتر لا كانسان حديث»(١). وهكذا فأسلوب الحِكَم لن يكون مصدرا للغموض ما دمنا نقرأ بجدية وتعمق، أو على حد تعبير نيتشه ما دمنا نمارس القراءة كفن. «ان من يكتب حكما بدمه لا يريد لهذه الحِكَم أن تُقرأ بل أن تحفظها القلوب. وان أقصر طريق في الجبال هو ذلك الذي يمتد بين قمتين، ولكن من يجتاز هذا الطريق يجب أن تكون سيقانه طويلة. والحِكَم أيضا يجب أن تكون قمما، ويجب أن تخاطب من يكون طويلا وسامقا»(٢). ويجب أن نشير هنا الى أن نيتشه يهاجم الأنساق الفلسفية هجوما شديدا وهو يصرح في كتابه «أفول الأصنام» بأنه لا يثق في كل أصحاب الأنساق ويتجنبهم باعتبارهم غير أمناء فيقول:

«اني لا أثق في كل أصحاب الأنساق كما أني اتجنبهم. ان ارادة النسق تتنافى مع الأمانة»(٣). ولا شك أن الحكمة هي الأسلوب الذي يلائم مزاج نيتشه. فالحكمة، كما يقول أويجن فنك، «تفسح المجال لصياغة مقتضبة وجريئة ترفض ذكر الأسباب»(٤). وبالاضافة الى

(١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. preface. Sec. 8. PP.458-459.

(٢) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Zarathustra's Speeches. P. 152.

(٣) Nietzsche, The Twilight of the Idols. Aphorism 26. P. 470.

(٤) فنك، فلسفة نيتشه. ص ٩.

هذا فان استخدام نيتشه للحِكَم، كما يقول دانهاوسر، جزء مكمل لفلسفته. فالحِكَم من حيث هي كذلك مرتبطة بالرفض المتطرف للفلسفة التقليدية، اذ ان احدى الاتهامات التى يكرر نيتشه توجيهها الى الفلسفة التقليدية أنها دوجماطيقية، وقد وجد دليلا على دوجماطيقية الفلاسفة فى ميلهم الى إقامة الأنساق الفلسفية. والمفكرون الذين يشعر نيتشه أنه على صلة وثيقة بهم والذين يمتدح كتاباتهم، وهم هرقليطس، ولاروشفوكو، وبسكال، لم يكونوا أصحاب أنساق. ان الترابط المنطقى فى الأنساق، كما يرى نيتشه، يتحقق على حساب استبعاد الواقع نفسه، الذى يتصورون أنهم يفسرونه، فالواقع مراوغ وفوضوى الى درجة أنه لا يلائم أى نسق[1]. وهكذا فان موقف نيتشه من النزعة العقلية فى الفلسفة التقليدية، كان أحد الدوافع الرئيسية وراء نفوره من النسق، ولعل هذا هو ما عناه ياسبرز فى كتابه «العقل والوجود الانسانى» بقوله: «ان التشكك فى كل عقلانية منغلقة على ذاتها وتحاول أن تجعل الحقيقة كلها فى متناول الانسان جعل نيتشه وكيركجور خصمين متطرفين للنسق، وهو الشكل الذى تبدت فيه الفلسفة لعدة قرون والذى تألقت فيه المثالية الألمانية. فالنسق بالنسبة اليهما تحولٌ عن الحقيقة ولذلك فانه أكذوبة وخداع. وقد رأى كيركجور أن النسق يتوافق مع ما هو مغلق وثابت، ولكن الوجود على العكس من ذلك تماما. ان الفيلسوف النسقى مثل رجل يبنى قلعة ثم يعيش فى كوخ الى جوارها، ومثل هذا الكائن الخيالى لا يعيش كما يفكر، لكن تفكير الانسان يجب أن يكون بيته الذى يعيش فيه والا يصبح ضالا ومنحرفا. وارادة النسق بالنسبة لنيتشه افتقار الى الأمانة»[2].

ان نيتشه فى الحقيقة لا يريد أن يقدم بناء فلسفيا شامخا، بل يريد أن يقدم أفكارا تكون بمثابة لبنات تُستخدم فى البناء، وتصلح لكل عصر وتبقى عبر آلاف السنين دون أن تفتقد قيمتها أبدا. وهو يقول فى حكمة له تحمل عنوان «الثناء على الحِكَم»: «ان الحكمة الجيدة لا تقوى عليها أسنان العصر، ولا تستهلكها آلاف السنين، بالرغم من أنها تكون غذاء لكل عصر. فالحكمة هى الطعام الذى يبقى دائما ذا قيمة، مثل الملح، ولا يفقد مذاقه أبدا»[3]. كما يقول فى حكمة أخرى تحمل عنوان «خطأ الفيلسوف»: «يظن الفيلسوف أن قيمة فلسفته تكمن فى الكل، فى البناء، ولكن الأجيال التى تأتى من بعده تجد قيمتها فى اللبنة التى

(1) Dannhauser, Nietzsche's View of Socrates. PP. 196 - 197.

(2) Jaspers, Reason and Existenz, P. 26.

(3) Nietzsche, Mixed Opinions and Maxims. Aphorim 168. P. 156.

يستخدمها في البناء والتي تستخدم بعد ذلك مرات كثيرة. فالأجيال القادمةتجد القيمة في حقيقة أن البناء يمكن تدميره ومع ذلك تبقى القيمة كمادة للبناء»[1].

ولكن بالرغم من هذا الهجوم الشديد على الأنساق الفلسفية من جانب نيتشه فان التأمل في فلسفته وتجاوز «الشكل الخارجي» الذي تتبدى عليه الى مضمونها الداخلي يكشف لنا عن نسق فلسفي متكامل. ولعل هذا هو ما عناه وليم باريت بقوله: «يرى الكثير من الفلاسفة أن نيتشه ليس فيلسوفا نسقيا وهو رأى خاطئ يقوم على الشكل الخارجي لكتاباته»[2]. ونستطيع أن نقول أخيرا ان نيتشه يقدم نسقا فلسفيا في قالب غير نسقي، ونعني بذلك أنه يقدم مجموعة من الأفكار تترابط فيما بينها بطريقة واضحة ومتكاملة ولكن القالب أو الاطار الذي تتبدى فيه هذه الأفكار يفتقر الى النظام وتدب فيه الفوضى. وهو أمر يتفق مع مزاج نيتشه النفسي من ناحية ومع اعتقاده بأن الواقع نفسه يفتقر الى النظام وتدب فيه الفوضى من ناحية أخرى.

ثانيا- العبارات التي تبدو متناقضة والتي تنتشر في كل مؤلفاته تقريبا وتقف حجر عثرة في سبيل الوصول الى تفسير دقيق لفلسفة نيتشه، وتجعلنا في حيرة من أمره.

يقول هوي: ليس هناك عبارة واحدة يمكن أن نفهمها باعتبارها قضية تحدد آراء نيتشه في أي موضوع جزئي. واذا كان الناقد يستطيع أن يعزز صحة تفسيره بتقديم عبارتين أو ثلاث عبارات وثيقة الصلة بالموضوع، مقتبسة من المؤلف، فان هذا الاجراء غير كاف مع نيتشه لأنه في حالات كثيرة يمكن أن نجد عبارات أخرى تعزز تفسيرا بديلا ان لم يكن مناقضا. وهذه المشكلة لا تُحل بجمع مجموعة كبيرة جدا من العبارات الوثيقة الصلة بالموضوع، لأن المرء يستطيع أن يحصل على مجموعة مماثلة ومناقضة لها عند اعادة قراءة نيتشه[3]. ولكي نحل هذه المشكلة ونكشف حقيقة هذه التناقضات ونتعرف على الحقيقي والظاهري منها فلا تصبح مصدرا للغموض، يقول هوي: يجب على مفسر نيتشه أن يفكر مليا في كل ملاحظة، ليس فقط بالنسبة لسياقها الفعلي داخل الكتاب بل أيضا بالنسبة لسياق كل أقوال نيتشه الأخرى في نفس الموضوع. بهذه الطريقة فقط يستطيع المفسر أن يصل الى فهم يمثل حقا فكر نيتشه الأساسي. وبهذه الطريقة فقط يستطيع المفسر أن يقدم التناقضات التي تنتمي الى نيتشه حقا. وهذه التناقضات مهمة لأنها تشير الى مشاكل أساسية في برنامج نيتشه العام في

---

(1) Nietzsche, Mixed Opinions and Maxins. Aphorism 201. P. 156.

(2) Barrett, Irrational Man. P. 175.

(3) Howey, Heidegger and Jaspers on Nietzsche. P. 1.

التفلسف[1]. فالعبارات المتناقضة اذن لن تكون مصدرا للغموض ما دمنا ندرس كتابات نيتشه كلها دراسة متكاملة ونربط بينها ربطا وثيقا.

ثالثا– العبارات الفرنسية والانجليزية والايطالية واليونانية واللاتينية التى تعترض قارئ نيتشه، وتقتضى أن يكون هذا القارئ على معرفة واسعة باللغات وذا ثقافة رفيعة.

ويتناول كاوفمان هذه المشكلة ولكن تحت عنوان «الحديث عن الوضوح». وذلك ايمانا منه أن الغموض الذى يمارسه نيتشه من نوع خاص يمكن ازالته وتحقيق الوضوح. ويبدأ كاوفمان حديثه بهذا السؤال: لماذا يستخدم نيتشه الكلمة الفرنسية Ressentiment (الحقد)؟، ويحاول كاوفمان أن يقدم تبريرات معقولة لهذا الاستخدام فيقول: أولا وقبل كل شئ، فان اللغة الألمانية تفتقر الى أى كلمة دقيقة مساوية فى معناها للمصطلح الفرنسى. وذلك وحده يمكن أن يكون عذرا كافيا لنيتشه، وليس للمترجم الذى كان يمكنه أن يستخدم كلمة Resentment الانجليزية. ثانيا، إن تحرر نيتشه من تأثير فاجنر، الذى مجد كل ما هو جرمانى وشجب كل ما هو فرنسى، كان مميزا باتجاه أكثر حبا للثقافة الفرنسية من أى كاتب ألمانى كبير آخر، على الأقل منذ ليبنتس (١٦٤٦– ١٧١٦) الذى فضل الكتابة بالفرنسية. وقد اعتبر نيتشه نفسه وريثا للأخلاقيين الفرنسيين و«أوروبيا صالحا».

ولقد كتب هيجل عام ١٨٠٥ الى يوهان هينريش فوس، الذى ترجم هومر الى الألمانية، يقول: «أود أن أقول بملء نفسى انى سأحاول أن أعلم الفلسفة أن تتحدث الألمانية». ولقد ابتدع هيجل، متجنبا المصطلحات اليونانية واللاتينية والفرنسية، مصطلحات ألمانية معقدة، مبتكرا عبارات محكمة تجعل أسلوبه صعبا تماما. ولقد حاول هيدجر الى حد بعيد أن يفعل هذا أيضا. ولا شك أن هيجل كان مخطئا فى عبارته التالية التى ذكرها فى رسالته الى فوس والتى يقول فيها: «حينما يتم ذلك، سيكون من العسير الى حد بعيد اعطاء السطحية مظهر الكلام العميق». فعلى العكس من ذلك، لا شئ أكثر من الغموض يفيد فى جعل السطحية تبدو عمقا.

ان القراء المحدثين الذين لا يعرفون اللغات الأجنبية قد يتساءلون عما اذا كان استخدام نيتشه الغزير للعبارات الفرنسية، وأيضا اليونانية واللاتينية، والايطالية فى بعض الأحيان (يستخدم أحيانا الكلمات الانجليزية أيضا)، لم يكن من أجل الغموض. فاذا كان الأمر كذلك فهو غموض من نوع مختلف يسهل ازالته بهامش موجز. وعلى سبيل المثال، فان نيتشه يحب

(١) Howey, Heidegger and Jaspers on Nietzsche. PP. 1 - 2 .

الايجاز بقدر ما يحب أن يكون أوروبيا صالحا، ويكره النزعة القومية بقدر ما يكره الحديث على نحو تقريبى عما يمكن قوله بدقة فى كلمة واحدة. والمرء يجد نفسه مدفوعا الى أن يضيف أن الغموض الذى يمقته نيتشه هو ذلك الذى لا سبيل الى ازالته، والذى يؤدى الى نقاش لا ينتهى. ان مصطلحات نيتشه، سواء كانت ألمانية أو أجنبية، مصطلحات واضحة. هذا صحيح ولكن ليس تماما، ففى نيتشه موطن ضعف مَرَضى تجاه نوع معين من الغموض وهو الغموض الذى يمكن ازالته.

لقد عشق نيتشه الكلمات والعبارات وأعطاها داخل السياق معنى مغايرا فى الغالب للمعنى الذى تؤديه خارج السياق. عشق اللغة كما يعشقها الشعراء الذين يستخدمون كلمات جديدة يتميزون بها. وكل كلمة من هذه الكلمات تتضمن معنيين، أحدهما عام والآخر خاص، أحدهما خطأ والآخر صحيح. والمعنى الأول الخطأ مهمته تضليل القراء المتعجلين الذين يطالعون بغير تعمق ويقرءون قراءة سطحية، ذلك النوع من القراء الذى يعد مرض عصرنا ولعنته. لقد شخص نيتشه هذا المرض فى مراحله الأولى قبل أن يصل الى نسبته الحالية بزمن طويل. ولذلك فقد كتب بأسلوب يضمن له اساءة فهمه من جانب هذا النوع من القراء الذين يحتقرهم[1]. وربما لا يخلو أى كتاب من كتب نيتشه من دعوة صريحة الى التأنى والقراءة المتعمقة، وهى بغير شك دعوة أعظم من أن يغفلها أى باحث جاد «فالتعجل اللاهث هو الرذيلة المميزة للعالم الحديث»[2].

ونستطيع أن نقول أخيرا إن أهم أسباب هذا الغموض المتعمد هو أن نيتشه، انطلاقا من مفهومه عن العبقرية، لا يكتب الى أى قارئ، ولكنه يكتب الى فئة خاصة، وهم الذين يناديهم فى كتاباته «يارفاقى» و «ياإخوانى» و «ياأصدقائى» ، «ياتلاميذى». انه يكتب الى من هم مثله مبدعين، ولا يكتب الى القطعان والأموات، اذ يقول: «ان المبدع ينشد رفاقا، لا جثثا ولا قطعانا ولا مؤمنين، انه ينشد رفاقا مبدعين، أولئك الذين يكتبون قيما جديدة على ألواح جديدة»[3].

ومن وجهة النظر هذه يعترض نيتشه على أن تكون القراءة والكتابة حقا لكل انسان فيقول فى خطبة من خطب زرادشت بعنوان «القراءة والكتابة»: «ان تعلم كل انسان للقراءة لا يفسد

(١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. Editor's Intr. sec. 3. PP. 441 -442.

(٢) Nietzsche, The Gay Science. Book Four. Sec. 329. PP. 258 - 259.

(٣) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Zarathustra's Prologue. Sec. 9. P. 136.

الكتابة فقط بل يفسد الفكر أيضا على مر الزمن. فقد كان الروح فيما مضى الهاً ثم أصبح إنسانا، وها هو الآن يصبح حشدا من الغوغاء. ان كل من يكتب حِكَما بدمه لا يريد لهذه الحِكَم أن تُقرأ بل أن تحفظها القلوب. وإن أقصر طريق فى الجبال هو ذلك الذى يمتد بين قمتين، ولكن من يجتاز هذا الطريق يجب أن تكون سيقانه طويلة. والحِكَم أيضا يجب أن تكون قمما، ويجب أن تخاطب من يكون طويلا وسامقا»[1].

رابعا– ثراء فكر نيتشه وخصوبته، ذلك الثراء الذى يسمح لكل التفسيرات على اختلاف مذاهبها أن تجد فيه مبررا وسندا. فقد كان نيتشه، كما يقول جورج مورجان، مثل القديس بولس «وجد فيه كل انسان بغيته». ويستطيع المرء أن يفهمه على النحو الذى يريده: نيتشه النازى، أو المسيحى، أو العدمى، أو التابع لدارون، أو العدو لدارون، الرقيق أو المتوحش، الحكيم أو المجنون[2]. وينبه هوى الى التفسيرات الكثيرة التى تحاول أن تستفيد من فلسفة نيتشه لأغراضها الخاصة فتشوهها ولا تفسرها. والانتباه الى مثل هذه التفسيرات هو الطريق الذى يؤدى الى تجنب تشويه نيتشه. يقول هوى: لاشك أن كل نزعة مُشَوِهة أو غير مناسبة يمكن أن تؤدى الى تشويه الطابع والبناء الأساسى لمؤلفات نيتشه. ان تشويه نيتشه وسوء استخدامه بواسطة ستيفان جورج وتلاميذه، وخاصة ارنست برترام وأيضا جوندولف، وثيق الصلة بهذا الموضوع. والتشويهات النازية بواسطة بومليه مشهورة جدا ولا تتطلب توضيحا هنا. ومثل هذه الاتجاهات تهدف الى أن تستفيد من فكر نيتشه أكثر من أن تفهمه. والأمر مختلف مع تفسير ياسبرز وهيدجر، ولكن يجب أن نفحص نزعتى ياسبرز وهيدجر الأساسيتين بازاء نيتشه، ويجب أن نضع فى اعتبارنا أيضا ما اذا كان ياسبرز وهيدجر قد حاولا أن يستفيدا من فكر نيتشه لأغراضهما الخاصة، ويجب أن نوضح هنا أنه من الممكن أن يفهما نيتشه ويستفيدا من فكره. وعلى أية حال يجب أن نحتفظ بشك صحى بازاء كل محاولة تستفيد من فكر نيتشه من أجل تبرير موقف معين يقع أساسا خارج سياق فكر نيتشه نفسه[3]. وبهذا الموقف الشكى نستطيع أن نتجنب التفسيرات التى تستغل ثراء فكر نيتشه فتشوهه، وبالتالى لا يصبح هذا الثراء مصدرا للغموض.

ويشير هوى فى هذا الصدد الى مشكلة أخرى تواجهنا عندما نحاول تفسير نيتشه وهى

(1) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Zarathustra's Speeches. P. 152.

(2) Beck, Six Secular Philosophers. P. 79.

(3) Howey, Heidegger and Jaspers on Nietzsche. P. 2.

مشكلة «التورط العاطفى» أى أن الباحث فى فلسفة نيتشه لا يملك الا أن يتورط معه بمشاعره اما بالموافقة أو بالمعارضة، وبالتالى لا يكون تفسيره موضوعيا. يقول هوى: من غير الممكن فى الواقع أن نبقى «محايدين» أو «موضوعيين» بازاء نيتشه. فطريقة نيتشه فى التفلسف تقتضى اجابة. والمشكلة اذن تكمن فى توجيه هذه الاجابة، التى لا تكون مجرد اجابة شخصية بل أيضا اجابة فلسفية عبقرية(١).

وهناك مشكلة أخيرة فى تفسير نيتشه يعرضها كاوفمان، وهى أن نيتشه كان واحدا من أعظم «كباش الفداء» فى كل العصور. يقول كاوفمان: هناك أسباب كثيرة لكون نيتشه واحدا من أعظم «كباش الفداء» فى كل العصور. ففى خلال الحرب العالمية الأولى وجد المفكرون الانجليز أنه يمكن الاسهام الى جهود الحرب بشجب مفكر ألمانى ذى مكانة كبيرة يمكن أن يقرأه المرء دون أن يخسر وقتا طويلا، كما أن نيتشه قال أشياء كثيرة تسئ الى الانجليز، ومن ثم كان شخصا مشبوها. وكذلك أسهمت الحرب العالمية الثانية بنصيبها من هذا النوع المشين من الكتابة. ولكن هناك دراسات بالألمانية أكثر من هذه الدراسات الانجليزية. وبعد كل هذا فان نيتشه قال عن الألمان أشياء أكثر وأسوأ مما قاله عن الانجليز على نحو لا يقارن. ان الباحثين المسيحيين، كما تبين لنا هذه الكتابات بغير شك، كانوا بحاجة الى متنفس لحقدهم على نيتشه. ومن الثابت أن نيتشه كان كبش فداء سمح لأى شخص أن يصب عليه جام حقده(٢). ولاشك أن هذا النص يكشف لنا عن بعض الأسباب التى دفعت البعض الى الاساءة وعن عمد الى نيتشه.

وجدير بالذكر أن ياسبرز يساعدنا كثيرا فى هذا الصدد، حيث يخصص حوالى عشرين صفحة فى بداية كتابه عن نيتشه لدراسة المشكلات الخاصة بتفسير هذا الفيلسوف الغامض، وذلك بهدف الوصول الى تفسير موضوعى صحيح له. يقول ياسبرز: حاولت أن أعدَّ هذا الكتاب باستقلال كامل عن موقف عصرى، وذلك لكى أقدم تفسيرا موضوعيا صحيحا فى كل عصر(٣). واتجاه ياسبرز الأساسى هو أنه ليس هناك منظور واحد فقط يمكن من خلاله أن نفهم فكر نيتشه فهما كاملا. والتفسير الصحيح فى رأى ياسبرز هو ذلك الذى يقوم على فحص كل مؤلفات نيتشه المنشورة فى حياته وبعد مماته، بما فى ذلك الرسائل والشذرات. وذلك

---

(١) Howey, Heidegger and Jaspers on Nietzsche. P. 2.

(٢) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. Editor's Intr. Sec. 3. PP. 445- 446.

(٣) Jaspers, Nitzsche. Pref. P. XIII.

بدون التمييز أو التأكيد على بعض هذه المؤلفات واهمال بعضها الآخر، لأنها جميعاً متساوية فى أهميتها. يقول ياسبرز: يجب أن ندرك أيضا أنه لا يوجد بين كتابات نيتشه نمط متميز على غيره من الأنماط الأخرى(١). ويختلف ياسبرز فى هذه النقطة مع كل من هيدجر وشلختا حيث يركز الأول على المؤلفات المنشورة بعد وفاة نيتشه فقط قائلا: ان ما نشره نيتشه بنفسه خلال فترة ابداعه يبقى دائما بوصفة أمامية، أما فلسفته الحقيقية فتبقى فى الخلف بوصفها المؤلفات المنشورة بعد وفاته(٢). بينما يركز الثانى على المؤلفات المنشورة فى حياة نيتشه فقط قائلا: انى أحذف المؤلفات المنشورة بعد وفاته بالفعل، لأنه بالنسبة لمعرفتى لا يوجد فيها فكرة أساسية جديدة»(٣). ويعترض ياسبرز على رأى شلختا ويؤكد أهمية الشذرات التى نُشرت بعد وفاة نيتشه، ويرى فيها معينا لا ينضب. يقول ياسبرز: يمكن أن نرى فى المؤلفات المنشورة بعد وفاته ضربا من التفكير بالشذرات يثمر دائما شيئا جديدا من ثروة لا تنفد(٤). ويعود ياسبرز على الفور فيحذرنا من خطورة التركيز على جانب واحد من مؤلفات نيتشه، وينبهنا الى أن نيتشه ليس له كتاب رئيسى يعرض فيه فلسفته كاملة، لكن فلسفته الحقيقية، على حد تعبير ياسبرز، أشبه ما تكون بجبل دُمر فتناثر على هيئة صخور، وعلينا نحن أن نقوم بجمع هذه الصخور المتناثرة، أى علينا أن نعيد تشييد فلسفة نيتشه بالربط بين أفكاره المتناثرة فى كل مؤلفاته.

«لا يوجد بين كتب نيتشه فى الحقيقة كتاب رئيسى، لا يوجد الكتاب الكامل. ومن ناحية أخرى فان ما هو أساسى فى فكره يمكن أن ندركه بصفة خاصة فيما يبدو عرضيا وثانويا»(٥).
ويعترض ياسبرز أيضا على التفسيرات التى تحاول تصنيف نيتشه تحت مقولة معينة، فتنظر اليه باعتباره شاعرا، أو نبيا، أوفيلسوفا ينتمى الى الفترة السابقة على سقراط. ويرى أنه يجب علينا أن ننظر الى نيتشه أصلا باعتباره فيلسوفا. فكل فيلسوف حدث فريد، وكل محاولة لتصنيف فكره ووضعه تحت مقولة معينة تؤدى الى التشويه أو سوء الفهم.

«من الخطأ أن نُعجب بنيتشه باعتباره شاعرا أو كاتبا بدلا من أن نفهمه بجدية باعتباره فيلسوفا ومن الخطأ أيضا أن ننظر اليه باعتباره فيلسوفا مثل الفلاسفة السابقين على سقراط،

---

(١) Jaspers, Nietzsche. Pref. P. 5.

(٢) نقلاً عن Howey, Heidegger and Jaspers on Nietzsche. P. 3.

(٣) Ibid. P. 3.

(٤) Jaspers, OP. Cit. Intr. P. 5.

(٥) Ibid. P. 5.

وأن نحكم عليه بمعاييرهم. وعلى أية حال فان التفسير الحقيقى لا يصنف بل يسبر الأغوار، ولا يُطَالَبْ بأن يعرف معرفة لا حدود لها، ولكنه ذلك الذى يقوم على منهج السؤال والجواب عما ندركه دائما»[١]. وهذا النص فيما يبدو لنا يلقى الضوء على منهج ياسبرز باعتباره فحصا ديالكتيكيا لفكر نيتشه.

ويقول ياسبرز تحت عنوان «كيف يجب علينا أن نقرأ نيتشه»: «ان كتابات نيتشه معرضة لخطر القراءة بلا اهتمام، لأنها تبدو فى الظاهر مفهومة بسهولة جدا»[٢]. ولذلك فانه يدعو الى قراءتها بالطريقة التى أوصى بها نيتشه «أستاذ القراءة المتأنية» على حد تعبير ياسبرز. فقراءة نيتشه اذن لا تكون مجرد قراءة ولكن استغراق فى التفكير مع نيتشه، يتوقف مع كل عبارة ويأخذ كل كلمة بجدية.

يقول نيتشه مثنيا على فقه اللغة: «ان فقه اللغة يعلم الناس أن يقرءوا جيدا، أى أن يقرءوا بتأن وتعمق، ملتفتين الى الوراء، ومتطلعين الى الأمام، بتحفظ عقلى، ومع ترك الأبواب مواربة، وبأصابع وعيون حذرة». وعلى أية حال، لا يكفى أن تكون خبرة القارئ بالكلمات مثل خبرة الصائغ بالذهب، ولكن يجب على القارئ بالأحرى أن يصل من خلال الكلمة، والعبارة، والتأكيد، الى الينبوع الأصلى للفكرة، من أجل أن يشارك فى الدافع الحقيقى اليها. فقد كتب نيتشه ذات مرة الى جاست فى فينسيا يقول: «حينما تصل الى يدك نسخة من كتاب «الفجر» فلتأخذها الى الشاطئ لمدة يوم، ولتقرأها ككل ولتحاول أن تشكل منها كلا لنفسك، أى حالة عاطفية». (الى جاست، فى ٢٣ يونيو عام ١٨٨١).

ويدرك القارئ فى البداية المشكلات المفروضة عليه حينما يقارن العبارات الحقيقية والتى تبدو فى الظاهر متناقضة. ولا يمكن أن تكون هناك دراسة ذات معنى عن نيتشه، عاجلا أو آجلا، الا اذا حققت مثل هذا الاتصال المباشر بالينبوع، لأن الحالة العاطفية التى يتطلبها نيتشه هى الينبوع وليست الهدف، وعند هذه النقطة تبدأ مهمة القارئ[٣].

وهكذا فان مفسر نيتشه يجب أن يرى بعين نيتشه، ويحس بعاطفته، وبالتالى فان محاولة تقديم نيتشه، كما يقول هوى، تصبح بالضرورة حوارا وجوديا نكتشف فيه نيتشه مثلما يكشف عن نفسه. ان تفسير ياسبرز لنيتشه اذن ليس تفسيرا مباشرا وواضحا كما يبدو فى

---

(١) Jaspers, Nietzsche. Intr. P. 6.

(٢) Ibid. P. 8.

(٣) Ibid. PP. 8-9.

الظاهر، والأمر الذى يجعل فحص تفسير ياسبرز وتقديره، بصفة خاصة، صعبا هو أنه، مثل نيتشه يميل الى اعتبار الغموض فضيلة(١).

ويؤكد ياسبرز تحت عنوان «مبادئ التفسير» أنه لا يمكن أن يكون هناك تفسير ينقل الينا حقيقة نهائية ثابتة عن نيتشه. وينظر الى منهجية التفسير أصلا باعتبارها طرحا لأسئلة أساسية، وعملية التساؤل هذه فى رأيه هى المرشد لعقل القارئ نحو فهم فلسفة نيتشه. يقول ياسبرز: ان ما يعنيه نيتشه لا يمكن أن نستوعبه بارادة امتلاك الحقيقة فى شكلها الثابت النهائى، ولكن نستوعبه فقط بارادة الحقيقة التى تنشأ من الأعماق وتناضل نحو الأعماق، وتكون مستعدة لمواجهة كل التساؤلات، ولا تكون مقصورة على أى شئ وتكون قادرة على أن تنتظر(٢). وهنا يجب أن نسجل عبارة لهيدجر يقول فيها: «أن تعرف كيف تسأل يعنى أن تعرف كيف تنتظر حتى ولو طوال حياتك»(٣). واذا كان علينا أن نكون مرتابين فى التفسيرات التى تدعى الصحة على نحو دوجماطيقى، فعلينا أيضا أن نكون مرتابين فى التفسيرات التى تترك أسئلة معلقة فى الهواء دون أن تقوم ولو بمحاولة مؤقتة لتقديم اجابات عنها(٤).

وفى نفس القسم الخاص بمبادئ التفسير يقدم ياسبرز ستة مبادئ أساسية تتعلق بالتفسير الحقيقى لنيتشه، وتكون بمثابة معايير نقيم بها كل تفسير له. ويجدر بنا هنا أن نوجز هذه المبادئ الستة.

أولا- ان كل قضية من قضايا نيتشه نجد لها عنده قضية أخرى مناقضة تبطلها. فالتناقض الذاتى هو المقوم الأساسى لفكر نيتشه، لأننا نستطيع أن نجد لكل حكم من أحكامه تقريبا حكما مناقضا، الأمر الذى يترك لدينا انطباعا بأن له رأيين فى كل شئ. وبالتالى فمن الممكن أن نستشهد بنيتشه حينما نشاء لتعزيز أى وجهة نظر(٥).

ومهمة المفسر بازاء هذه المشكلة كما يقول ياسبرز أن يكون غير راض دائما حتى يكتشف التناقضات فى كل أشكالها، اذا كان هذا ممكنا، ثم يصل الى التجربة المباشرة لضرورتها، وأن يتعقب هذه التناقضات حتى ينبوعها بدلا من أن يستاء منها أحيانا(٦). ويناقش هوى هذه

(١) Howey, Heidegger and Jaspers on Nietzsche. PP. 7-8.

(٢) Jaspers, Nietzsce. Intr. P. 9.

(٣) نقلا عن: Howey, OP. Cit. P. 4.

(٤) Ibid. P. 4.

(٥) Jaspers, Op. Cit. P. 10.

(٦) Jaspers, OP.Cit. P. 10.

المشكلة فيقول: يبقى السؤال عما اذا كانت هذه التناقضات فى قلب فلسفة نيتشه حقا وليست سطحية أو ظاهرية فقط. ورأى ياسبرز القائل بأن «التناقض الذاتى» هو المقوم الأساسى لفكر نيتشه يتضمن صعوبات عديدة. فهذا الرأى يؤكد على نقطة خاصة على حساب القضايا العامة عند نيتشه. وهذا الفهم، يبدو بمعنى آخر أيضا، أنه يفرض بناء منطقيا على فكر نيتشه. وهنا يبدو أن وصف نيتشه الخاص لفلسفته باعتبارها نزعة منظورية أكثر ملائمة وغير محفوف بصعوبات فكرة «التناقض المنطقى». ويصبح هذا واضحاً بصفة خاصة عندما نفحص التناقضات المزعومة فى سياقها، عندئذ يكتشف المرء أن هذه الاختلافات على وجه الدقة «اختلافات فى السياق» وتزودنا فقط بمنظور اضافى أو جديد. لكن هذا لا يعنى، بالطبع، أنه لا توجد تناقضات حقيقية فى فكر نيتشه، بل ان بعض هذه التناقضات يلعب دورا مهماً فى نمو فلسفته[١].

ثانيا– ان أى تفسير ملائم يجب أن يفحص التكرارات التى لا حد لها. فبالمعرفة الواضحة للتكرارات يستطيع المفسر أن يكتشف كل التنويعات والتعديلات المتعلقة بأى موضوع وأن يكتشف أيضا تلك الموضوعات التى يعالجها نيتشه فى عبارة مفردة[٢]. ويقول هوى ان هذه النقطة تنسجم مع تفسير يقوم على فكرة المنظورية أكثر مما يقوم على التناقض[٣].

ثالثا– ان البحث عن التناقضات عن طريق وضع أفكار نيتشه جنباً الى جنب يساعد المفسر على الوصول الى «جدل حقيقى» لفكر نيتشه. وينظر ياسبرز الى هذا الجدل باعتباره ضربا من التحليل المنطقى، لكن التوضيح الجدلى لا يتحقق من خلال رؤية منطقية فقط، لكنه يتحقق بقدر ما يأخذ توسيع وتنوير عالم الوجود الانسانى مكانه[٤]. ويستخدم ياسبرز هنا مفهوم الوجود الانسانى بالمعنى الفنى الخاص به والذى يرتبط ارتباطا وثيقا بقلب فلسفته، ولكنه لا يحاول أن يستخدم هذا المفهوم أو غيره لتفسير نيتشه.

رابعا– ان أى تفسير يجب أن يفهم فلسفة نيتشه ككل. لكن ياسبرز يؤكد أن هذا الكل ليس تصورا أو نظرة الى العالم أو نسقا ولكنه عاطفة البحث فى الوجود[٥]. ويؤكد ياسبرز أيضا أن هذا الكل لاينفد. ويقول هوى إن مفهوم «الكل» الذى ينشده ياسبرز فى فلسفة

---

(١) Howey, Heidegger and Jaspers on Nietzsche. P. 5.

(٢) Jaspers, Nitzsche. Intr. P. 11.

(٣) Howey, OP. Cit. P. 5.

(٤) Jaspers, OP. Cit. P. 11.

(٥) Jaspers, OP. Cit. P. 11.

نيتشه مفهوم غامض، فاذا كان ياسبرز يعنى بهذا «الكل» وحدة أو استمرارية نفسية فان هذا لا يمدنا بالأسس التى نميز بها نيتشه عن غيره من الفلاسفة.

ومن ناحية أخرى، اذا كان ياسبرز يتحدث عن «كل» من وجهة النظر الميتافيزيقية والابستمولوجية، عندئذ يبدو أن هذا الكل مجموعة من التصورات المترابطة والتى تصف نظرة عالمية حتى ولو لم يكن كلا متسقا مع نفسه تماما(١).

خامسا- ان أى تفسير لفلسفة نيتشه يجب أن يربط ربطا وثيقا بين فكره وحياته. ويخصص ياسبرز حوالى تسعين صفحة من كتابه عن نيتشه لدراسة حياته، ويربط فى سائر أجزاء كتابه بين حياته وفكره دائما. يقول ياسبرز: ان دراسة فكر نيتشه (بخلاف معظم الفلاسفة الكبار) تقتضى أن نظل دائما على صلة بوقائع حياته. فيجب أن نهتم بتجاربه وسلوكه فى مواقفه المتعددة من أجل الكشف عن المضمون الفلسفى الذى ينطوى على وحدة لا تنفك بين حياته وفكره. ومن ناحية أخرى فان أى دراسة لحياة نيتشه لا يمكن أن تكون ذات معنى مادامت أحداث حياته غير مندمجة مع عالم أفكاره(٢).

سادسا- ان أفكار نيتشه تقتضى بحثا «للعلاقات النسقية بينها». وعلى أية حال فان النسق الذى نشتقه من نيتشه بخلاف أنساق الفلاسفة الكبار(٣). وذلك لأن ياسبرز يرفض تماما أى محاولة تسعى الى اشتقاق نسق شامل من مؤلفات نيتشه. وكما يقول ياسبرز فان وحدة الكل أى وحدة الحياة والفكر، وحدة النمو الزمنى والنسق الخالد، هى الفكرة المرشدة فى دراسة نيتشه لأن فكر نيتشه يتملص دائما من كل المحاولات التى تسعى الى تقديمه مرتبا(٤).

وهكذا، يبدو لنا أن تجربة ياسبرز فى تفسير نيتشه تجربة عميقة ومتميزة تفيدنا عندما نحاول أن نقترب من نيتشه ونفهمه فنعانى من أسلوبه الزئبقى وعباراته البراقة التى تخطف الأبصار وتحول بيننا وبين رؤية واضحة ومحددة لوجه نيتشه الحقيقى. ويروق لى أن أختتم هذا الجزء بعبارة للأستاذ كاوفمان الذى ترجم معظم مؤلفات نيتشه الى الانجليزية والذى حاول بأمانة أن يحمل شمعة ليكشف لنا عن حقيقة فلسفة نيتشه: لقد كتب الباحثون عن نيتشه، مفتقرين الى ضبط النفس، خالطين بين شعارات أخلاقية ومحاولات للتفسير النفسى لا مجال للتفكير فيها على الاطلاق... فلماذا؟ ان الاجابة بوضوح ليست أن نيتشه كان باحثا قليل الشأن بالفعل، وأنه فى نهاية الأمر رجل مجنون، بل ان أكثر باحثى نيتشه لم يستطيعوا أن يحملوا شمعة لتكشف لهم عن أصالة فلسفته(٥).

---

(١) Howey, Heidegger and Jaspers on Nietzsche. P. 6.

(٢) Jaspers, Nietzsche. Intr. PP. 12-13

(٣) Ibid. P. 13.

(٤) Ibid. P. 13.

(٥) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. Editor's Intr. Sec. 3. P. 445.

الفصل الثانى

نقد دور العقل
فى
الفلسفة التقليدية

هناك تجربة شائعة فى تاريخ الفكر الفلسفى فى «نقد العقل» قام بها الفيلسوف الألمانى كانط. وهى تجربة فريدة ورائعة حددت امكانات العقل وقدراته، وبينت أنه عاجز بطبيعته عن ادراك حقائق الأشياء أو «الأشياء فى ذاتها»، وأنه قادر فقط على ادراك ظواهر الأشياء أو «الأشياء كما تبدو لنا» وذلك لأن مقولاته قاصرة فقط على الأشياء المحسوسة المتزمنة المتمكنة، أي من حيث هى فى زمان معين ومكان معين، أو لأن مقولاته- على حد تعبير كانط- لا يمكن استخدامها استخداما ترانسندنتاليا. الا أن عدم ادراك العقل «للشئ فى ذاته» لا يعنى فى رأى كانط أنه غير موجود، بل يعنى فقط أن العقل لا يستطيع أن يتجاوز المحسوس الى ما وراءه. وهذه السمة التى يتسم بها العقل فى رأى كانط هى التى جعلته يذهب الى القول بأن الله والنفس وحرية الارادة مسلمات ضرورية لاقامة الأخلاق أى مسلمات للعقل العملى، ولا يمكن البرهنة عليها على أساس عقلى بل على أساس أخلاقى محض. والواقع أن هذه النتيجة التى انتهى اليها كانط تتناقض تماما مع النتيجة التى انتهى اليها نيتشه من نقده للعقل، اذ يذهب نيتشه الى أن «الشئ فى ذاته» لا وجود له على الاطلاق الا باعتباره «خطأ» من أخطاء العقل.

لقد شن نيتشه هجوما عنيفا على «العقل» كما استخدمه الفلاسفة التقليديون وعلى رأسهم سقراط وخرج عما أجمع عليه هؤلاء الفلاسفة فأشهر ايمانه بقوة أخرى هى «قوة الغريزة»، وأعلن أنه «آخر تلاميذ الاله ديونيسيوس»، اله الغريزة والفوضى والغموض والسُكْر عند اليونان، وذلك فى مواجهة طغيان الاله أبوللو اله العقل والنظام والوضوح والاتزان.

ويلوح لنا أول هجوم من جانب نيتشه على «العقل» فى كتابه «ميلاد التراجيديا» أول كتبه، وهو هجوم غير مباشر لأن نيتشه فى الحقيقة لا يهاجم «العقل» بل يهاجم «سقراط» باعتباره ممثلا للنزعة العقلية ونموذجا متطرفا للانسان النظرى. والواقع أن هجوم نيتشه على سقراط لا ينفصل عن هجومه على الفلسفة التقليدية ذلك أن سقراط الذى يهاجمه نيتشه ليس مجرد شخصية تاريخية ولكنه فى الحقيقة «ظاهرة» تجسد كل ملامح الفلسفة التقليدية ونزعتها العقلية، وهذا هو ما يقصده نيتشه «بالسقراطية». «ان السقراطية تشير الى دوافع ونزعات معينة سميت بعد سقراط لأنه كان أعظم تجسيد لها»[1]. ورغم أن موضوع «ميلاد التراجيديا» ليس هو «سقراط» فانه يتعرض له بشكل أساسى باعتباره السبب فى موت التراجيديا الاغريقية.

(1) Dannhauser, Nietzsche's View of Socrates. P. 62.

لقد كان نيتشه منذ البداية مشغولا «بالحياة» وبالبحث عن «تبرير» لها. وقد وجد فى المرحلة الأولى من حياته والتى عبر عنها فى «ميلاد التراجيديا» أن «الفن» تبرير ملائم للحياة، وأن «التراجيديا الاغريقية» هى الفن فى أوجه. والواقع أن بحث نيتشه عن «تبرير» للحياة فى هذه الفترة المبكرة من حياته يعنى أن الدين والفلسفة والأخلاق السائدة لم تكن فى نظره منذ البداية «تبريرا» ملائما للحياة، الأمر الذى يؤكد أنه طوال حياته كان يعبر عن قضية أساسية لاحت فى كتاباته وتطورت تدريجيا منذ عام ١٨٧١ الذى نشر فيه كتابه الأول «ميلاد التراجيديا» حتى عام ١٨٨٨ آخر عهده بالكتابة. وعلى هذا النحو فإن «ميلاد التراجيديا» وان كان يتكلم عن الفن وعن التراجيديا بصفة خاصة فانه كتاب فلسفى بالدرجة الأولى، يبحث فى معنى الحياة الانسانية وقيمتها، ويمجد التراجيديا الاغريقية كتبرير ملائم لها، ويبشر بميلاد التراجيديا من خلال موسيقى فاجنر «موطنها الميثولوجى الجديد» على حد تعبيره. ويحدد نيتشه وظيفة التراجيديا مؤكدا أنها لا تطهرنا من الشفقة والخوف ولكنها تمنحنا عزاء ميتافيزيقيا مريحا(١):

ان العزاء الميتافيزيقى الذى تتركنا معه كل تراجيديا حقيقية هو أن الحياة بالرغم من كل التغيرات التى تطرأ على ظواهرها فانها مليئة بالقوة والبهجة على نحو لا ينتهى. وهذا العزاء يظهر مجسدا فى كورس ساتير(٢)، كورس الكائنات الطبيعية التى تعيش حياة لا تنتهى، والتى تظل كما كانت الى الأبد، خلف كل الحضارات، رغم تغير الأجيال وتاريخ الأمم(٣).

ان الاغريق- كما يقول دانهاوسر- لم يكونوا غافلين عن حقيقة الوجود الانسانى. والحكمة الشعبية الاغريقية على لسان سيلينوس(٤) رفيق ديونيسيوس تعبر عن الحقيقة القائلة بأن

---

(١) فى المرحلة الأولى من حياته كان نيتشه يفسر الوجود تفسيرا ميتافيزيقيا ولكنه يتخلى تماما عن هذا التفسير فى المرحلة الثانية من حياته كما سنرى بعد ذلك.

(٢) الساتير هى آلهة الغابات، وتمثل قوى الخصب والنماء فى الطبيعة، وهى ترافق ديونيسيوس وتخدمه. وهى معروفة بطقوسها العربيدة وفسقها، وتبدو على شكل رجال ولكن بسيقان الكباش وأقدامها وبقرون قصيرة على رؤسها وكل أجسامها مغطاة بالشعر. وبعضها كانت آلهة للغابات وتابعة للالهة بان.

V. Zimmerman, Dic. of Classical Mythology. S. V. Satyrs. P. 234.

(٣) Nitzsche, The Birth of Tragedy. Sec. 7. P. 59.

(٤) سيلينوس هو مربى باخوس (ديونيسيوس) ومعلمه ومرافقه. ويُصَوَّر عادة على شكل شيخ سمين مبتهج ممتط حمارا، ومتوج بالورد، وسكران دائما. وأحيانا يُصَور بأذنى وساقى كبش، وأحيانا أخرى بأذنى وساقى حصان.

V. Zimmerman, Dic. of Classical Mythology. S. V. Silenus. P. 241.

البشر أبناء الصدفة والأسى، وأنه كان أفضل ألا نولد، ويلى هذا فى الأفضلية أن نموت بسرعة. ولقد عرف الاغريق تماما أن الحياة معاناة وأن الوجود شاق. وآلهة التيتان[1] الذين قهرتهم آلهة الأولمب ترمز الى هذه الحقيقة.

وعلى أية حال فان الحياة لا يمكن أن تعاش مع كل شقائها، ولذلك ابتدع الاغريق، بدافع من حاجتهم، آلهة الأولمب وأدخلوا عالم الفن بينهم وبين عالم المعاناة، ملقين ستار الجمال على الهاوية[2].

وفى القسم السادس عشر من «ميلاد التراجيديا» يوضح نيتشه دور التراجيديا فى «تبرير» الحياة فيقول:

> ان البهجة الميتافيزيقية فى التراجيديا ترجمة للحكمة الديونيسيوسية الغريزية غير الواعية الى لغة من الصور: فالبطل، وهو أعظم تجل للارادة يُدَمَّرُ لاسعادنا، وذلك لأنه مجرد ظاهرة ولأن الحياة الأبدية للارادة لاتتأثر بتدميره. فالتراجيديا تعلن «أننا نؤمن بالحياة الأبدية»، والموسيقى هى التعبير المباشر عن هذه الحياة. والفن التشكيلى له هدف مختلف تماما: هنا يتغلب أبوللو على معاناة الفرد عن طريق التمجيد السعيد لأبدية الظاهرة: وهنا ينتصر الجمال على المعاناة المتأصلة فى الحياة، فالألم يمحى عن طريق الأكاذيب من معالم الطبيعة. وفى الفن الديونيسيوسى تعلن لنا نفس الطبيعة عن حقيقتها بغير خداع: «وسط تدفق الظواهر الذى لا ينقطع كونوا مثلى! الأم الأصلية الخلاقة الى الأبد، المُكْرِهَةُ على الوجود الى الأبد، الراضية بهذا التغير فى الظواهر الى الأبد»[3].

وهكذا فان الانسان يشعر بالبهجة والسعادة فى تدمير البطل التراجيدى، وهو رمز لمعاناة الانسان فى الحياة، لأن هذا التدمير لا يمس استمرار الحياة وخلودها. ويبين دانهاوسر الفرق بين

---

(١) التيتان هى الآلهة القديمة التى حكمت العالم قبل آلهة الأولمب مثل أبوللود وروس وهزيود وهيجينوس. وهم أبناء وبنات الاله أورانوس والالهة جيا. وهى الآلهة العملاقة التى حاربت آلهة الأولمب.

V. Zimmerman, Dic. of Classical Mythology. S. V. Titan. P. 274.

(٢) Dannhauser, Nietzsche's View of Socrates. P. 50.

(٣) Nietzsche, The Birth of Tragedy. Sec. 16. P. 104.

القن الأبوللونى والفن الديونيسيوسى فى تبريرهما للحياة فيقول:

على حين أن الفن الأبوللونى يمجد خلود الظواهر فان الفن الديونيسيوسى يمجد قوة الحياة الكامنة وراء الظواهر، القوة الخلاقة التى تجد بهجتها فى تغير الظواهر التى تخلقها. فالفن الديونيسيوسى اذن يشبه الفن الأبوللونى من حيث انه يغرى الانسان على تحصيل اللذة فى الوجود، ولكنه يختلف عن الفن الأبوللونى لأنه يغرى الانسان على أن ينشد اللذة الكامنة وراء الظواهر. انه يُمَكن الانسان من فهم قسوة الوجود الفردى وضرورة الفناء لكل ما يوجد. انه يهب بصيرة مرعبة[1] ولكنه يعطى أيضا عزاء ميتافيزيقيا يأتى من تجاوز التفريد الذى يحدث من لحظة الى أخرى والشعور بالتوحد مع قوة الحياة نفسها. وعندئذ يمكن أن نرى المعاناة ضرورية ويمكن أن نقرها ونغير ظاهرها[2].

وهكذا ينتهى نيتشة فى «ميلاد التراجيديا» الى أن «الوجود والعالم[3] يمكن تبريرهما الى الأبد كظاهرة جمالية فقط»[4].

ولنتأمل الآن فى كتاب «ميلاد التراجيديا» لنتبين رأى نيتشه فى السقراطية: فى القسمين الأول والثانى يقدم نيتشه التمييز بين العنصر الأبوللونى والعنصر الديونيسيوسى كدافعين طبيعيين ثم كنمطين متعارضَين من الفن. وفى القسم الثالث والرابع يتناول الفن الأبوللونى. وفى القسم الخامس والسادس يتناول الفن الديونيسيوسى، ويوضح التأليف بين الفنين فى التراجيديا. وفى القسم السابع والثامن يبحث فى أصول التراجيديا. وفى القسم التاسع والعاشر يبحث التراجيديا فى أوجها. وفى هذه اللحظة يصبح المسرح مهيأ لتقديم الفكرة الرئيسية وهى الصلة بين سقراط وموت التراجيديا، وهى الفكرة التى يعرضها مع بداية القسم الحادى عشر حتى نهاية القسم الخامس عشر. ثم يبحث بعد ذلك فى الحاجة الى ميلاد

---

(١) انها بصيرة مرعبة لأنها تجعلنا نرى حقيقة الحياة القاسية الفانية.

(٢) Dannhauser, Nietzsche's View of Socrates. P. 68.

(٣) يستخدم نيتشه كلمة «العالم»، كما يقول هيدجر، ليدل بها على «جملة الكائنات» التى تمثل الحياة، ولا يقصد بها أى عالم آخر.

V. Howey, Heidegger and Jaspers on Nietzsche. P. 65.

(٤) Nietzsche, The Birth of Tragedy. Sec. 5. P. 52.

التراجيديا من جديد حتى القسم الخامس والعشرين.

ويستهل نيتشه القسم الحادى عشر من «ميلاد التراجيديا» بقوله:

> ان التراجيديا الاغريقية قد واجهت نهاية مختلفة عن تلك التى واجهتها أخواتها من الفنون الأقدم. لقد انتحرت التراجيديا نتيجة الصراع اللدود، وماتت بطريقة تراجيدية، على حين أن الفنون الأخرى قد ماتت فى سكون وبطريقة جميلة فى عمر متقدم[1].

لقد ماتت التراجيديا وتركت خلفها «احساسا عميقا بفراغ هائل» حتى لقد «عم العالم الهلينى كله نواح موجع»، هكذا يتكلم نيتشه. ويبدو أن نيتشه، كما يقول «دانهاوسر»، يقصد بانتحار التراجيديا أنها ماتت على أيدى كتاب التراجيديا[2]. ولكن من المسئول عن موت التراجيديا؟

«ان يوريبيدس هو الذى خاض هذا الصراع المميت ضد التراجيديا»[3]. لقد أحضر يوريبيدس المشاهد الى خشبة المسرح بأن مثّل شخصيته، وأبطاله التراجيديين أبطال عامة، وواقعية بطريقة مؤلمة بعكس أبطال أسلافه، وكلامهم أقل قوة، لا يجد ولا يثير الخيال.

ان يوريبيدس قد أعد الجمهور المتنور لاستقبال الكوميديا الأتيكية الجديدة، ولقد ساعد بها على انحطاط الذوق الاغريقى وحضارته[4].

وهكذا فان «البهجة الاغريقية» الحقيقية التى يجدها نيتشه، والتى استطاعت أن تغير قسوة الوجود باقراره وتأكيده، يحل محلها الآن بهجة ضحلة الى أقصى حد. «بهجة العبد الذى ليس له مكانة رفيعة يكون مسئولا عنها، وليس لديه شئ عظيم يكافح من أجله، ولا يعرف الماضى أو المستقبل ليقيمهما أكثر من تقييمه للحاضر»[5].

وفى القسم الثانى عشر يكشف نيتشه عن المسئول الحقيقى عن موت التراجيديا:

> لقد طُرد ديونيسيوس من على خشبة المسرح التراجيدى بواسطة قوة شيطانية تتكلم من خلال يوريبيدس، وحتى يوريبيدس كان

(1) Nietzsche, Ths Birth of Tragedy. Sec. 11. P. 76.

(2) Dannhauser, Nietzsche's View of Socrates. P. 55.

(3) Nietzsche, Op. Cit. P. 76.

(4) Dannhauser, OP. Cit . PP. 55-56.

(5) Nietzsche, Op. Cit. Sec. 11. P. 78.

قناعا بمعنى ما: ان الاله الذى تكلم من خلاله لم يكن
ديونيسيوس ولا أبوللو ولكنه اله حديث الميلاد يسمى سقراط.
هذا هو التعارض الجديد بين الديونيسيوسى والسقراطى وبسبب
هذا التعارض تحطمت التراجيديا الاغريقية[1].

وهنا يجب أن نسجل ملحوظتين أساسيتين:

أولا- ان نيتشه يقدم سقراط كاله وليس كانسان.

ثانيا- انه يستخدم كلمة «سقراطى»، وفى هذا الاستخدام ارهاص لما يسمى فى المرحلة الأخيرة من حياة نيتشه «بالسقراطية».

ولذلك يمكننا أن نقرر مع دانهاوسر أن اهتمام نيتشه أبعد من سقراط التاريخى، انه ينظر الى سقراط كحدث رمزى، وهذا هو ما يسميه بالسقراطية[2].

ويتكلم نيتشه بعد ذلك عن «السقراطية الجمالية» التى يرى أن يوربيدس قد تأثر بها فى اتجاهه الدرامى فيقول ان المبدأ الأسمى للسقراطية الجمالية هو «كل شئ يجب أن يكون معقولا لكى يكون جميلا»[3]. باعتباره مبدأ مكملا لقوله «المعرفة فضيلة». وبهذا المبدأ حدد يوربيدس كل عناصر الدراما: اللغة، والشخصيات، والبناء الدرامى، وموسيقى الكورس[4]. وهكذا اهتدى يوربيدس بالسقراطية الجمالية فاستخدم منهجا عقليا، مضحيا بالتشويق الأسطورى الغامض لدى أسلافه من التراجيديين مما أدى فى رأى نيتشه الى موت التراجيديا الاغريقية على يديه:

وعلى أية حال فان سقراط هو المشاهد الذى لم يفهم التراجيديا ولذلك فانه لم يقدرها حق قدرها. ولقد حاول يوربيدس متحالفا معه أن يكون رسولا لفن جديد. واذا كان هذا هو السبب فى موت التراجيديا فان السقراطية الجمالية تصبح هى المبدأ الذى يكمن خلف اغتيال التراجيديا ولكن بقدر ما كان الصراع موجها ضد العنصر الديونيسيوسى فى التراجيديا القديمة يمكننا أن ننظر الى سقراط باعتباره خصما لديونيسيوس. انه أورفيوس الجديد الذى ثار ضد ديونيسيوس[5].

---

(١) Nietzsche, The Birth of Tragedy. Sec. 12. P. 82.

(٢) Dannhauser, Nietzsche's View of Socrates. P. 58.

(٣) Nietzsche, Op. Cit. PP. 83-84.

(٤) Nietzsche, Op. Cit. PP. 83-84.

(٥) Nietzsche, OP. Cit. P. 86.

وفى القسم الثالث عشر يتناول نيتشه السقراطية من حيث هى فى ذاتها لا من حيث علاقتها بالتراجيديا فيقول: «بالغريزة فقط»: بهذه العبارة نمس قلب النزعة السقراطية. وبها تُدين السقراطية الفن الموجود مثلما تُدين الأخلاق الموجودة»[1]. «ونحن نجد مفتاحا لشخصية سقراط فى الظاهرة العجيبة المعروفة «بالروح الحارس لسقراط». ففى ظروف خاصة، حينما كان عقله يتردد، كان يجد تأييدا مؤكدا من صوت الهى يكلمه فى مثل هذه اللحظة، وحينما يأتيه هذا الصوت ينهاه عما يقدم عليه. وفى هذه الطبيعة غير السوية تماما تظهر الحكمة الغريزية فقط لتمنع المعرفة الواعية من حين الى آخر، هذا على حين أن الغريزة فى كل انسان منتج تكون قوة خلاقة ايجابية ويكون الوعى قوة نقدية ناهية. ففى سقراط أصبحت الغريزة قوة نقدية وأصبح الوعى خالقا. ان سقراط فى الحقيقة كائن مشوه تنقصه أى نزعة صوفية وعلى ذلك يمكن أن نعتبره نموذجا لنقص النزعة الصوفية. فالطبيعة المنطقية نمت فيه وتضخمت بافراط مثلما تنمو الحكمة الغريزية فى الصوفى»[2]. وهكذا يذهب نيتشه الى أن الصوت الذى كان يسمعه سقراط هو صوت «الغريزة» وليس صوت «الاله»، ويصف سقراط بأنه انسان غير سوى وكائن مشوه ناقص لأن «العقل» لعب فى حياته الدور الذى يجب أن تلعبه «الغريزة». ويختتم نيتشه القسم الثالث عشر بالاشارة الى «الدافع المنطقى» عند سقراط، فسقراط توجهه عجلة قيادة يسميها نيتشه «عجلة قيادة السقراطية المنطقية».

وفى القسم الرابع عشر يتابع نيتشه هجومه على «النزعة المنطقية» عند سقراط مشيرا الى محاورات أفلاطون ودور سقراط فيها كبطل جدلى وهنا يتكلم نيتشه عن العنصر التفاؤلى الذى ينطوى عليه الجدل والذى يتعارض مع التراجيديا:

> «من ذا الذى يمكن أن يخطئ العنصر التفاؤلى فى طبيعة الجدل، الذى يحتفل بالنصر مع كل نتيجة يستنتجها ويستطيع أن يتنفس فقط فى وعى ووضوح بارد»(٣).

وهنا يبدو لنا أن نيتشه ينظر الى السقراطية باعتبارها جدلا متفائلا، ويوحد بين المنطق والجدل. وبعد ذلك مباشرة يتكلم نيتشه عن موت التراجيديا كنتيجة للمبادئ السقراطية:

---

(١) Nietzsche, The Birth of Tragedy. Sec. 13. P. 87.

(٢) Ibid. P. 88.

(٣) Ibid. Sec. 14. P. 91.

«ان المبادئ السقراطية القائلة بأن الفضيلة معرفة، وأن الانسان يخطئ فقط نتيجة جهله، وأن الانسان الفاضل هو الانسان السعيد. فى هذه الأشكال الثلاثة للنزعة التفاؤلية يكمن موت التراجيديا»(١).

ويختتم نيتشه القسم الرابع عشر بالاشارة الى أن سقراط كتب شعرا وهو فى السجن، ويتصور أن سقراط وهو يموت يسأل نفسه:

«ربما يكون هناك عالمٌ للحكمة يُنفى منه رجل المنطق؟ ربما يكون الفن ذا علاقة ضرورية بالعلم ومكملا له؟»(٢).

وهكذا يضع نيتشة الفن والعلم فى طرفى نقيض وينظر الى سقراط باعتباره نصيرا للعلم ضد الفن.

وفى القسم الخامس عشر يواصل نيتشه هجومه على سقراط من نفس المنطلق فينظر اليه باعتباره «نموذجا للانسان النظرى» الذى ينشغل بالبحث عن الحقيقة أكثر من انشغاله بالحقيقة نفسها متوهما أن «العقل» يستطيع أن يكشف عن حقيقة الوجود:

لقد اعتقد سقراط اعتقادا راسخا أن الفكر، مستخدما خيط السببية، يستطيع أن ينفذ الى هاوية الوجود العميقة، وأنه قادر ليس فقط على معرفة الوجود بل على تصحيحه أيضا. وهذا الوهم الميتافيزيقى الرفيع يلازم العلم كغريزة ويدفع به المرة تلو الأخرى الى الحدود التى يجب أن يتحول عندها الى فن، وهو الهدف الحقيقى لهذه الآلية(٣) ولننظر الى سقراط الآن فى ضوء هذه الفكرة: انه أول انسان يحيا بهذه الغريزة ويموت بها. ومن ثم فان صورة موته، باعتباره انسانا تحررت معرفته وعقله من الخوف من الموت، شعار يعلو بوابة العلم ليذكرنا بكل البعثة السقراطية، أى ليجعل الوجود مفهوما وبالتالى له ما يبرره. واذا كانت

---

(١) Nietzsche, The Birth of Tragedy. Sec. 14. P. 91.

(٢) Ibid. P. 93.

(٣) يقصد نيتشه بالآلية «النزعة المنطقية» ويحددها فى فقرة أخرى فى نفس الكتاب بقوله: «ان آلية التصورات والأحكام والاستدلالات قُدرت على أنها هبة رائعة من هبات الطبيعة».

V. Nietzsche, The Birth of Tragedy. Sec. 15. P. 97.

العقول لا تكفى فان الأسطورة يجب أن تأتى فى النهاية لمساعدتها، الأسطورة التى أعتبرها نتيجة ضرورية وغرضا حقيقيا للعلم(١).

وعلى هذا النحو فان سقراط «النموذج الأصلى للمتفائل النظرى» باعتقاده الواهم فى امكان فهم الطبيعة يعتبر الخطأ شرا ويعتبر المعرفة دواء عاما ويتغلب على التشاؤم العملى كما أنه يجد فى الجدل لذة بديلة عن البهجة الاغريقية الحقيقية التى أقرت الوجود فى سعادة. ولكن المعرفة العلمية لها حدود تقف عندها ولا تستطيع أن تتجاوزها، وعندئذ تصبح المعرفة التراجيدية الأسطورية ضرورية لأنها تستطيع أن تخترق هذه الحدود التى تقف عندها المعرفة العلمية.إلاأن الانسان لايستطيع أن يتحمل هذه المعرفة التراجيدية دون أن يحميه الفن ويداويه:

ولكن العلم، مدفوعا بوهمه القوى، ينطلق الى حدوده التى يتمزق عندها التفاؤل المحتجب فى جوهر المنطق. ونظرا لأن محيط دائرة العلم يشتمل على عدد لامتناه من النقاط، وبينما لا توجد معرفة تحيط بهذه الدائرة احاطة كاملة فان النبلاء والموهوبين يصلون رغم ذلك الى مثل هذه النقاط التى تقع على حدود الدائرة والتى يستطيع المرء منها أن يحدق فى الأشياء التى تتحدى العلم. وحينما يرون كيف يلف المنطق حول حدود الدائرة ثم يعض ذيله أخيرا، تخترق هذه الحدود فجأة رؤية تراجيدية جديدة تحتاج الى الفن كحماية ودواء لكى يحتملها الانسان(٢).

وبعد ذلك يدور حديث نيتشه أساسا حول ميلاد التراجيديا من جديد، ولكنه يستهل القسم الثامن عشر بالحديث عن السقراطية أو وجهة النظر النظرية الى العالم فيؤكد أنها تستمد قوتها من حقيقة كونها فى خدمة «الحياة». فما دامت الحياة قاسية ومؤلمة فلابد للانسان من تبرير يجعلها تستحق أن تعاش. والسقراطية أو الحضارة الهلينية تقدم له هذا التبرير حين تسمح له أن ينشد اللذة فى المعرفة وفى الاعتقاد بأن «جرح الوجود الأبدى» يمكن أن يشفى. أى أنها تستمد قوتها من تفاؤلها الذى يكمن فى الاعتقاد بأن الوجود يمكن معرفته وتصحيحه. ولكن نيتشه يعتقد أن شجاعة كانط وشوبنهور وحكمتهما العظيمة حققت نصرا

(١) Nietzsche, The Birth of Tragedy. Sec. 15, PP. 95-96.

(٢) Ibid. Sec. 15. PP. 97-98.

عظيما على التفاؤل المحتجب فى جوهر المنطق، هذا التفاؤل الذى يشكل أساسا لحضارتنا »[1].

فقد بين كانط أن العقل بطبيعته لا يستطيع أن يدرك حقائق الأشياء وأنه مكتوب عليه أن يدرك ظواهرها فقط، واضعا بذلك حدا أمام المعرفة العلمية. وهكذا يمهد نيتشه لحضارة تراجيدية جديدة تدير ظهرها للتفاؤل السطحى وتواجه المعاناة الأبدية التى تمثل حقيقة الحياة فى شجاعة:

> يا أصدقائى، آمنوا معى بالحياة الديونيسيوسية وبالميلاد الجديد للتراجيديا. لقد انتهى عصر الرجل السقراطى، فلتتوجوا أنفسكم باللبلاب، ولترفعوا رماحكم فى أيديكم، ولاتندهشوا اذا رأيتم النمر والأسد يجلسان عند أقدامكم فى مودة. تشجعوا فقط لتكونوا تراجيديين لأنه يجب أن تكونوا أحرارا. يجب أن ترافقوا الموكب الديونيسيوسى البهيج من الهند الى بلاد الاغريق! فلتعدوا أنفسكم للصراع العنيف ولكن لتثقوا فى معجزات الهكم[2].

وهكذا يقدم «ميلاد التراجيديا» صورة جديدة وغريبة عن سقراط تختلف تماما عن صورته التقليدية. ويتبين هذا لنا اذا أمعنا النظر فى صورة سقراط عند الفلاسفة السابقين على نيتشه.

ان ديكارت فى كتابه «المقال فى المنهج» الذى نشره عام ١٦٣٧ يهاجم الفلسفة القديمة فيقول: «لايمكننا أن نجد فى الفلسفة التقليدية شيئا واحدا غير مشكوك فيه». وبعد أربعة عشر عاما من نشر كتاب ديكارت ذهب هوبز فى كتابه «التنين» الذى نشره عام ١٦٥١ الى أن الفلسفة القديمة «فلسفة عقيمة». وعلى أية حال فان رفض الفلسفة القديمة قبل نيتشه لم يترتب عليه رفض سقراط، بل كان سقراط بالأحرى مثالا لحياة الفيلسوف وتجسيدا لروح الفلسفة.

ومع بزوغ النزعة الانسانية جاءت العبارة القائلة «سقراط أيها القديس، صل من أجلنا»[3]. وأخيرا عبر الفلاسفة المعاصرون عن اعجابهم بسقراط مثلما عبروا عن اعجابهم

---

(١) Nietzsche, The Birth of Tragedy. Sec. 18. P. 112.

(٢) Ibid. Sec. 20. P. 124.

ولا شك أن الاله الذى يدعوهم الى الثقة فى معجزاته هو ديونيسيوس.

(٣) قائل هذه العبارة هو «ارازموس» وهو من مفكرى عصر النهضة.

بفولتير وروسو. وهكذا فان سقراط الذى يهاجمه نيتشه كان بطلا مقدسا من أبطال الحضارة الغربية[1].

ويبين دانهاوسر أيضا أن الصورة التى يرسمها نيتشه لسقراط صورة أصيلة لا نجدها حتى عند الفلاسفة الذين أثروا عليه فى فترة شبابه وهم: شوبنهور ولانجه وهيجل. وشوبنهور فى كتابه «العالم كارادة وتمثل»، الذى تأثر به نيتشه فى كتابه «ميلاد التراجيديا»، يعتبر الجهل السقراطى نقطة البدء الضرورية لكل تفلسف، ويعزو الى سقراط الفضل فى طرح التساؤلات الأساسية واثارة المشاكل الرئيسية فى الأخلاق. وهو يثنى على الفكرة السقراطية القائلة بأن الفلسفة استعداد للموت، ويثنى على استحسان سقراط للموت فى «الدفاع». وعلى حين أن نيتشه يجعل من سقراط متفائلا فان شوبنهور يستخدم شهادة سقراط ويوربيدس فى احدى هجماته على حماقات التفاؤل، وعند هذه النقطة يرجع شوبنهور الى سقراط باعتباره «أحكم البشر». وهكذا فان صورة سقراط عند شوبنهور تظهر تقليدية تماما[2].

ولانجه فى كتابه «تاريخ المذهب المادى» الذى قرأه نيتشه فى صيف عام ١٨٦٦ وتأثر به الى حد بعيد، يصور سقراط باعتباره عدوا للمذهب المادى ومحرضا عليه، ويشير اليه باعتباره متحمسا للغائية مؤكدا على المنطق والأخلاق، ويصفه بأنه عقلانى عظيم يعتقد فى العقل خلاقا ويسوى بينه وبين الاله. وسقراط فى رأى لانجه، كما هو فى رأى نيتشه، يستمد أهميته من اعتقاده بأن العالم يمكن معرفته. ان سقراط «قد جعل العالم يحيا فى حيرة المثالية الأفلاطونية لآلاف السنين». وبعض جوانب هذا التفسير نجد صداه عند نيتشه، ولكن صورة سقراط عند نيتشه ليست على الاطلاق مطابقة لصورته عند لانجه:

أولا– ان لانجه يصور سقراط كرجل متدين تدينا عميقا ونيتشه لا يصوره على هذا النحو.

ثانيا– ان لانجه يؤكد على التأثير غير العلمى لسقراط بينما يؤكد نيتشه على تأثير سقراط على العلم.

ثالثا– ان لانجه ليس لديه شئ يقوله عن عداء سقراط للفن.

رابعا– ان التقدير العام من جانب لانجه محبب جدا الى سقراط، فسقراط فى رأيه يرمز الى تفجر جديد للطاقة، وهى طاقة مختلفة عن الطاقة التى فجرها أسلافه ولكنها ليست أقل منها[3].

---

(١) Dannhauser, Nietzsche's View of Socrates. PP. 81-82.

(٢) Ibid. P. 88.

(٣) Ibid. P. 89-90.

ورغم أنه لا يوجد دليل يؤكد تأثر نيتشه بهيجل سواء فى بداية حياته أو فى آخرها، ورغم أن ياسبرز يؤكد أن نيتشه لم يقرأ من الفلاسفة الكبار، بما فى ذلك هيجل، الا أفلاطون، وحتى قراءته لأفلاطون كانت من وجهة نظر فيلولوجية، رغم هذا كله يرى دانهاوسر أنه «يجب أن نفترض أن نيتشه كانت لديه بعض المعرفة عن هيجل فقط لأن قراءة شوبنهور توجه الانتباه بالتأكيد الى هيجل ولو على نحو سلبى. وفوق ذلك فان قول نيتشه فى كتابه «هو ذا الرجل»: «ان ميلاد التراجيديا تصدر عنه رائحة هيجلية كريهة» يبرر محاولة فرض التأثير الهيجلى على نيتشه(١).

والطبعة الثانية من كتاب هيجل «محاضرات فى فلسفة التاريخ» والتى نشرت عام ١٨٤٠. تضمنت دراسة شاملة عن سقراط. وفى هذا الكتاب يستخدم هيجل مرتين مصطلح «نقطة التحول» فى حديثه عن سقراط. والمرة الثانية عندما يقرر أنه «يمثل نقطة تحول تاريخية عظيمة. لقد رأى أثينا فى عظمتها، ورأى بداية سقوطها. لقد شاهد قمة ازدهارها وبداية محنتها».

ويرى هيجل أن سقراط قد أحدث تغييرا فى الأخلاق الأثينية من الأخلاق الغريزية الى الأخلاق التى تقوم على العقل، وقد نمى الفكر التأملى عند الاغريق. ان تأثير سقراط تأثير نقدى أو سلبى أساسا، ولذلك فان هيجل يدافع عن عدالة أرسطو فانيس واتهام الشعب الأثينى ضد سقراط وكل هذه الخصائص جزء من صورة سقراط عند نيتشه، ولكن صورة سقراط عند هيجل، فى اجمالها، تختلف عن صورته عند نيتشه. فسقراط فى رأى هيجل «بطل بدأ عن طريقه عالم جديد»، وهو أداة للتقدم لا للانحلال. كذلك فان هيجل لا ينتقد سقراط بل يعبر عن اعجابه به(٢).

وينتهى دانهاوسر الى نتيجتين أساسيتين:

أولا- ان سقراط نيتشه ليس مطابقا لسقراط أفلاطون.

ثانيا- ان سقراط نيتشه، حتى من وجهة نظر نيتشه، ليس مطابقا لسقراط التاريخى(٣).

من هو اذن سقراط نيتشه؟

يقدم هينريش هاسه بعض الاقتراحات التى تساعد على تحديد هويته. فهو يشير الى أن

---

(١) Dannhauser, Nietzsche's View of Socrates. P. 90.

(٢) Ibid. P. 91.

(٣) Ibid. P. 99.

الشخصيات التاريخية عموما تهم نيتشه فقط بقدر ما تجسد مشكلة مهمة. ان نيتشه يستخدم الأشخاص كنماذج. ويرى هاسه أن د.ف. شتراوس يمثل بالنسبة لنيتشه نموذجا للحضارة الفلسطينية القديمة، وشوبنهور يمثل نموذجا للفيلسوف الحديث، وفاجنر يمثل نموذجا للفنان الحديث، وبسكال يمثل نموذجا للتدين المسيحى. وبنفس الطريقة يمثل سقراط نموذجا للفيلسوف التقليدى والانسان النظرى[١].

وتمييز نيتشه بين سقراط والسقراطية يساعد أيضا على تحديد هوية سقراط نيتشه. فالسقراطية نزعة عقلية متطرفة وهى من حيث هى كذلك تسبق وجود سقراط، وقد كان لها أثرها فى شكل أولى على تقليص صوفوكليس لدور الكورس. ومع ذلك فقد سميت النزعة بهذا الاسم بصفة خاصة لأنها تجد التعبير الكامل عنها فى سقراط. وبالاضافة الى ذلك فان نيتشه يستخدم مصطلح «السقراطية» ليدل به أولا على المبادئ التى قدمها سقراط، وليدل بها ثانيا على الأثر التاريخى لسقراط. وهذه المبادئ، التى تعبر عن النزعة العامة، هى فى رأى نيتشه، مبادئ سقراط وليست منسوبة اليه بواسطة أفلاطون. وعلى سبيل المثال فان الاعتقاد بأن المنهج الجدلى يمكن أن يحصل على معرفة يقينية، والاعتقاد بأن الغرائز ليست موضع ثقة هى أفكار سقراطية فى حقيقتها[٢]. ويرى دانهاوسر أن سقراط نيتشه يشبه سقراط أفلاطون شبها كبيرا وأن كل هجمات نيتشه على سقراط يمكن أن نجد لها أساسا فى محاورات أفلاطون: فسقراط نيتشه الذى يرفض الفن هو ترجمة لسقراط أفلاطون الذى يرفض «الشعراء» فى «الجمهورية»، ويعلن فى «الدفاع» أن حكمته تسمو على حكمة الشعراء. وسقراط الذى يحارب الغرائز هو نفسه الذى يتكلم عن الالهام متهكما فى «ايون»[٣]. وعلى حين يذهب بعض المفكرين الى أن أفلاطون هو الذى أفسد صورة سقراط فى محاوراته، فان نيتشه على العكس من ذلك يؤكد، فى مجموعة محاضراته التى ألقاها ما بين عامى ١٨٧١-١٨٧٢ بعنوان «مقدمة الى دراسة الحوار الأفلاطونى»، أن سقراط هو الذى أفسد تلميذه أفلاطون حين لقنه أهمية المشاكل الأخلاقية والمنهج الجدلى وعدم الثقة فى الفن، جاعلا منه مفكرا جدليا بعكس طبيعته الحقيقية[٤].

ان أفلاطون فى رأى نيتشه هو «أكثر ورود الماضى جمالا» بينما سقراط هو «أكثر ظواهر

(١) Dannhauser, Nietzsche's View of Socrates. PP. 99-100.

(٢) Ibid. P. 100.

(٣) Ibid. P. 101.

(٤) Ibid. P. 85.

الماضى اثارة للمشاكل»[1].

هذا هو رأى نيتشه فى «العقل» أو «النزعة العقلية» أو «السقراطية» فى كتابه «ميلاد التراجيديا» الذى يبوح بآرائه فى المرحلة الأولى من حياته والتى فسر فيها الوجود تفسيرا ميتافيزيقيا ميثولوجيا فاعتقد فى وجود حقيقة خفية وراء ظواهر الأشياء محجوبة عن المعرفة العلمية التى تقوم على «العقل»، وأكد أن المعرفة التراجيدية التى تقوم على «الأسطورة» هى وحدها التى تستطيع أن تنفذ الى أعماق هذه الحقيقة. «وبدون الأسطورة تفقد كل حضارة القوة الصحية الطبيعية لابداعها»[2].

ثم تأتى المرحلة الثانية فى حياة نيتشه بمثابة انقلاب على المرحلة الأولى حيث يتخلى نيتشه عن معتقداته السابقة فيفضل على الأوهام الميتافيزيقية «الكبرى» الحقائق العلمية «الصغيرة»، ويضحى بالأشياء «الأولى» أو «الأخيرة» أو «الميتافيزيقية» من أجل الأشياء «القريبة» أو «الانسانية». ويثنى على «الحس التاريخى» بعد أن كان ينتقده انتقادا شديدا فيقول: «ان نقص الحس التاريخى هو الخطأ الأصلى الذى يقع فيه كل الفلاسفة»[3]. كذلك فانه يتخلص من آماله فى احياء الحضارة الألمانية من خلال موسيقى فاجنر، وآماله فى احياء الحضارة من خلال الفن، وفى «أمور انسانية، انسانية الى أقصى حد» ينظر الى الفن باعتباره نتيجة من نتائج الدين، باعتباره بديلا غير مرغوب فيه لشئ غير مرغوب فيه. وفى الكتاب الأول من «العلم المرح» يتكلم نيتشه عن «كوميديا الوجود» ويذهب الى أن «العلم المرح» هو الوعى بهذه الكوميديا، هو المعرفة بأن الوجود ليس له غرض أو هدف غير ذاته، وأن العصر الذى يسود فيه هذا المرح لم يأت بعد لأن الناس مازالوا يعيشون فى «عصر التراجيديا والأخلاقيات والأديان». «حتى الآن مازالت الأشياء مختلفة، ومازالت كوميديا الوجود غير واعية بذاتها لأننا نحيا فى عصر التراجيديا والأخلاقيات والأديان»[4].

ويؤكد نيتشه على أهمية «العلم» و «المنهج العلمى» فيقول فى «أمور انسانية، انسانية الى أقصى حد»:

---

(١) Nietzsche, The Birth of Tragedy. Sec. 13. P. 188.

(٢) Ibid. Sec. 23. P. 135.

(٣) Nietzshe, Human, All- Too- Human. Book I. Sec. 2. P. 51.

(٤) Nietzsche, The Gay Science. Book II. Sec. 1. P. 74.

«ان المناهج العلمية مهمة على الأقل مثل أى نتيجة أخرى من نتائج العلم: واذا افتقدنا هذه المناهج فان كل نتائج العلم لا تستطيع أن تمنع انتصار الخرافة والهراء من جديد. ويجب على الانسان الماهر أن يتعلم بقدر امكانه أن يتوق الى نتائج العلم»[١].

ويعلن نيتشه مناصرته «للتنوير» فيقول فى «الفجر» فى حكمة تحمل عنوان «عداء الألمان للتنوير»:

«يجب أن ندفع بهذا التنوير الى الأمام، غير مبالين بحقيقة أن هناك ثورة كبرى ضده»[٢].

وجدير بالذكر أن نيتشه ينتقد «ميلاد التراجيديا» انتقادا شديدا فيما بعد. ففى مقدمة طبعة عام ١٨٨٦ لكتاب «ميلاد التراجيديا» يقوم نيتشه بمحاولة «للنقد الذاتى». وفى الجملة الأولى يصف «ميلاد التراجيديا» بأنه «كتاب مشكوك فيه». ويواصل نقده بقسوة فيتهم نفسه، على سبيل المثال، بأنه تكلم فيه بلهجة الألمان الكئيبة مظهرا الأساليب الرديئة للفاجنريين، ويندم على استخدامه للصيغ الكانطية والشوبنهورية التي أفسدت ما أراد أن يقوله، ويندم أيضا لأنه كان أحمقا حين راوده الأمل فى الموسيقى الألمانية بصفة خاصة وفى الروح الألمانية بصفة عامة[٣].

ان نيتشه فى المرحلة الثانية اذن يمثل النزعة الوضعية والنظرة العلمية. والمقصود بالنظرة العلمية النظرة النقدية التى تعتمد على الفحص التاريخى والسيكولولوجى للأشياء. «ان العلم فى نظر نيتشه يعنى فى جوهره النقد ويقصد به بالضبط نقد الفلسفة والدين والأخلاق الموروثة».

فالعلم لا يعنى فى نظره اذن اكتشاف قطاع من الواقع بل اقامة البرهان على ان هذه المواقف الانسانية تتسم بطابع الوهم، وكانت قد بدت له فى فترته الأولى تفتح منافذ أصلية وصحيحة فى اتجاه «حياة العالم»[٤]. لقد كان نيتشه فى المرحلة الثانية من حياته تائها فقد ترك خلفة يقينه القديم وغامر فى البحار المجهولة الخطيرة، ورحلته لا يشكلها فقط رفضه للقديم ولكن أمله فى أن يجد أرضا جديده. وعناوين كتبه تبين هذا: فكتاب «أمور انسانية،

---

(١) Nietzsche, Human, All-Too-Human. Aphorism 635. pp. 63- 64.

(٢) Nietzsche, The Dawn. Aphorism 197. p.85.

(٣) Dannhauser, Nietzsche's view of Socrates. p. 7 6.

(٤) فنك، فلسفة نيتشه. ص ٥٠.

انسانية الى أقصد حد» تحويل لكل الأشياء المتعالية على الطبيعة الى مجرد أشياء انسانية وهى الى هذا الحد رحلة الى ليل العدمية ومواجهة لعالم بلا معنى. وعناوين الكتابين التاليين أكثر أملا: «الفجر»، و «العلم المرح». ان شيئا ما بدأ يتضح لنيتشه، والعلم اللدود بدأ يتحول الى علم مبهج[1]. ولقد ترتب على هذا الاهتمام بالأشياء الانسانية وحدها تغير مفهوم «الحياة» «فلم تعد الحياة تُدْرَك ميتافيزيقيا أو صوفيا بمثابة حياة كلية تعمل خلف صنوف الظهور جميعها بل يعتبرها نيتشه حياة انسانية ومن ورائها مفهوم بيولوجى»[2]. ولاشك أن المكانة التى يحتلها «العقل» فى فلسفة نيتشه فى هذه المرحلة من مراحل حياته قد حددتها على نحو أساسى نظرته العلمية الجديدة التى اقتصرت كما ذكرنا من قبل على الأشياء الانسانية القريبة وحدها دون أن تتجاوزها. ان «العقل» كما يقول نيتشه فى «التائه وظله»: «مؤهل للتعامل مع الاشياء الانسانية القريبة ولكنه انحرف وأخطأ وجهته بواسطة الكهنة والمعلمين والمثاليين من كل نوع»[3]. وهكذا يحدد نيتشه للعقل دائرة لا يتخطاها وهى دائرة «الأشياء الانسانية». ولكن رأيه النهائى يتبلور خلال المرحلة الأخيرة وهى مرحلة النضج. وهنا لابد أن نتوقف عند كتابه «أفول الأصنام».

ولقد كتب نيتشه «أفول الأصنام» عام ١٨٨٨ وهو آخر أعوام نيتشه وأكثرها انتاجا. فقد استهله بكتابه «قضية فاجنر» وختمه بكتابه «نيتشه ضد فاجنر» وبينهما كتب «أفول الأصنام» و «عدو المسيح» و «هو ذا الرجل». وأحيانا تُنبذ هذه الكتب باعتبارها مجرد ثمرة لمرحلة جنونه، وهى بالتأكيد تكشف عن انهيار سريع للأنشطة النفسية لدى نيتشه. ففى بعض الصفحات من «عدو المسيح» نجد أن غضب نيتشه الشديد يحطم كل السدود، كما أن أفكاره المجنونة فى «هو ذا الرجل» لا يربطها الا سخريته التى لا نظير لها. وبمقارنة مثل هذه الكتب الملتهبة، نجد أن «أفول الأصنام» كتاب هادئ وعاقل نسبيا لولا عنوانه. وهو يشتمل على موجز شامل لفلسفته المتأخرة وسيكولوجيته لا مثيل له فى أى كتاب آخر من كتبه. والكتاب بصفحاته المئة الفظة يمدنا بصورة دقيقة لنيتشه. والعنوان المثير كان فكرة متأخرة، فقد أصبح نيتشه مهتما بفرانسيس بيكون وربما ذكرته مناقشته «للأخطاء الأربعة الكبرى» «بالأصنام الأربعة» عند بيكون[4].

---

(١) Dannhauser, Nietzsche's View of Socrates. P. 157.

(٢) فنك، فلسفة نيتشه. ص ٤٩.

(٣) نقلاً عن. Dannhauser, OP. Ci t. P. 166

(٤) Nietzsche, The Twilight of the Idols. Editor's Preface. P. 463.

وفى القسم الثانى من «أفول الأصنام» الذى يحمل عنوان «مشكلة سقراط» يتكلم نيتشه عن «الانحلال السقراطى» باعتباره «تضخيما للملكة المنطقية» والتهكم الواهن. وهنا أيضا لا يميز نيتشه بين «المنطق» و «الجدل» وهو نفس الخطأ الذى وقع فيه فى «ميلاد التراجيديا» فيقول: «تغير الذوق الاغريقى مع مجئ سقراط بسبب المنطق فماذا حدث حقا؟ لقد كان الذوق النبيل هو السائد، ومع المنطق جاء العامة الى القمة. وقبل سقراط كانت الأساليب الجدلية مرفوضة فى المجتمع الصالح واعتبروها أساليبا سيئة مشبوهة وحذروا الشباب منها. والمجادل مثل المهرج: يضحك منه المرء ولا ينظر اليه بجدية وسقراط هو المهرج الذى جعل الناس ينظرون إليه بجدية»[1].

وهكذا ينظر نيتشه الى «المنطق» و «الجدل» من وجهة نظر نبلاء الاغريق ويعتبر سقراط ممثلا للوضاعة ضد النبل. ويشير نيتشه بعد ذلك الى الدافع وراء استخدام «الجدل» فيقول انه السلاح الأخير للضعيف الذى لم يعد يمتلك أسلحة أخرى. «ان الانسان يختار الجدل فقط عندما لا يكون لديه وسائل أخرى. وهو يعرف أن الجدل موضع للشك لأنه ليس مقنعا تماما، ولا شئ أسهل على المحو من الأثر الجدلى، وكل لقاء فيه خُطب يثبت هذا. ان الجدل يمكن أن يكون فقط دفاعا عن النفس بالنسبة لأولئك الذين لا يملكون أسلحة أخرى، ويظل الانسان يجادل حتى يصل الى حقه وحينئذ لا يستخدم الجدل. ولقد كان اليهود وسقراط أيضا جدليين لهذا السبب»[2]. ويتساءل نيتشه: «هل تهكم سقراط تعبير عن الثورة والحقد الغوغائى؟ هل كان سقراط، باعتباره مظلوما، يُمتع وحشيته بالطعنات القاسية لأقيسته المنطقية؟ هل كان ينتقم لنفسه من النبلاء الذين سحرهم؟ ان الانسان، وهو يجادل، يمسك فى يده بأداة لا ترحم، وبهذه الأداة يستطيع أن يصبح طاغية، ويعرض أولئك الذين يقهرهم للخطر. ان المجادل يجعل خصمه غاضبا وعاجزا فى نفس الوقت، انه يجعل عقل خصمه بلا قوة حقا. فهل الجدل السقراطى مجرد أسلوب انتقامى؟»[3]. وهكذا يشير نيتشه الى أن الدافع وراء السقراطية التى هيمنت على الفلسفة هو الانتقام من النبلاء والأشياء النبيلة. وأخيرا يتكلم نيتشه عن سقراط الذى حول «العقل» الى «طاغية» يقمع كل «الغرائز» وقدمه للاغريق «كدواء» للحفاظ على الذات.

---

(١) Nietzsche, The Twilight of the Idols. Editor's Preface. Sec, 5. P. 475.

(٢) Ibid. Sec. 6. P. 475.

(٣) Ibid. Sec. 7. P. 476.

لقد أدرك سقراط حقيقة نبلاته الأثينيين، وفهم أن حالته وخاصيته المميزة له لم تعد نادرة وأن نفس الانحلال يحدث بهدوء فى كل مكان وأن الأثينيين القدماء قد انتهى عصرهم. لقد فهم سقراط أن العالم كله بحاجة اليه، بحاجة الى وسائله ودوائه وحيلته للحفاظ على الذات.ففى كل مكان كانت الغرائز فى فوضى، فالدوافع تريد أن تلعب دور الطاغية ويجب على الانسان أن يبدع طاغية مضاداً وأقوى. وعندما كشف قارئ الوجه لسقراط عن حقيقته باعتباره كهفا للشهوات الدنيئة، نطق أستاذ التهكم العظيم بكلمة أخرى هى بمثابة مفتاح لشخصيته، فقد قال سقراط: «هذا حقيقى ولكننى سيطرت على كل شهواتى»(١).

فكيف سيطر سقراط على نفسه؟

ان حالة سقراط، فى الواقع، مجرد حالة متطرفة انها فقط المثل الأكثر وضوحا لما أصبح بعد ذلك محنة كبرى. لم يعد هناك شخص يسيطر على نفسه وانقلبت الغرائز بعضها ضد بعض. وقد سحرهم سقراط بكونه حالة متطرفة، وقبحه أظهره بما هو كذلك لكل من يستطيع أن يرى: لقد سحرهم أيضا كاجابة وحل ودواء ظاهر لهذه الحالة(٢).

وهكذا يقرر نيتشه أن سقراط هو «الحالة المتطرفة» للانحلال، ليس لأنه كان أكثر انحلالا من معاصريه ولكن لأنه كان على وعى بانحلاله بينما لم يكونوا على وعى بانحلالهم. وهذا الوعى جعله يتميز على معاصريه ويفهم أنهم مرضى وبحاجة اليه، ومن هنا كانت براعته فى صراعه الجدلى معهم.

ويؤكد نيتشه أن سقراط وأصحابه لم يختاروا أن يكونوا عقليين، وأن «العقل» كان ملاذهم الأخير، وأن «طغيانه» كان «ضرورة» للحفاظ على الحياة، وأن هذه النزعة العقلية أصبحت نزعة أخلاقية منذ أفلاطون فصاعدا، وكان الدافع وراءها هو العداء الشديد للغرائز واللا وعى.

---

(١) يشير نيتشه هنا الى القصة المشهورة عن قارئ الوجه الذى نظر الى وجه سقراط وقال له انه كهف للشهوات الدنيئة، ويتصور نيتشه أن سقراط قد رد على هذا القارئ بقوله: «هذا حقيقى ولكننى سيطرت على كل شهواتى».

(٢) Nietzsche, The Twilight of the Idols. Sec. 9. PP. 477-478.

> عندما يجد الانسان أنه من الضرورى أن يحول العقل الى طاغية، كما فعل سقراط، فان الخطر لا يكون بسيطا لأن العقل سيلعب دورا آخر. لقد اكتشف سقراط وزبائنه «العقلانية» باعتبارها المُخَلص ولم يكن لديهم أى اختيار لكونهم عقلانيين، فقد كان «العقل» ملاذهم الأخير. ان التعصب الذى ألقى به التفكير الاغريقى نفسه فى العقلانية ينم عن حالة يائسة، فقد كان هناك خطر، كان هناك اختيار واحد فقط: اما أن يفنوا أو أن يكونوا عقليين على نحو مناف للعقل. ان النزعة الأخلاقية عند فلاسفة الاغريق، منذ أفلاطون فصاعدا نزعة مَرَضية وكذلك تقديرهم للمنطق. ان المعادلة القائلة بأن العقل = الفضيلة = السعادة تعنى أن الانسان يجب أن يقلد سقراط وأن يقاوم الشهوات المظلمة بالنور الدائم، نور العقل، وأن الانسان يجب أن يكون ماهرا، واضحا ذكيا بأى ثمن، وأن أى امتياز للغرائز أو اللاوعى يؤدى الى التدهور[1].

وينتهى نيتشه الى أن «الدواء» الذى يقدمه سقراط للانحلال الاغريقى وهو «العقلانية بأى ثمن» هو مجرد تعبير آخر عن الانحلال، لأن هذه العقلانية تعنى أن نستبدل مريضا يكبت كل غرائزه ويسيطر عقله كطاغية عليه بمريض تسيطر عليه غرائزه.

ويقول نيتشه

> ان الفلاسفة والأخلاقيين يخدعون أنفسهم اذا اعتقدوا أنهم يخلصونها من الانحلال عندما يشنون الحرب عليه فقط. ان الخلاص ليس فى وسعهم، وما اختاروه كوسيلة وخلاص هو نفسه مجرد تعبير آخر عن الانحلال. انهم يغيرون طريقة التعبير عن الانحلال ولكنهم لم يتخلصوا من الانحلال نفسه. لقد كان سقراط سوء فهم وكل الأخلاق بما فى ذلك الأخلاق المسيحية، كانت سوء

(1) Nietzsche, The Twilight of the Idols. Sec. 10, P. 478.

فهم. ان النور الأكثر احتجابا، العقلانية بأى ثمن، والحياة الذكية، الحذرة الواعية بدون غريزة، فى مقابل كل الغرائز، كل هذا أيضا كان مجرد مرض آخر، وليس على الأطلاق عودة الى الفضيلة والصحة والسعادة. «يجب قتال الغرائز»، هذه هى صيغة الانحلال، فما دامت الحياة صاعدة فان السعادة تساوى الغريزة[1].

وهكذا يذهب نيتشه الى أن الانحلال الحقيقى ليس هو «فوضى الغرائز» بل هو «طغيان العقل» ويقدم صيغة مضادة للانحلال وهى أن السعادة تساوى الغريزة مادامت الحياة صاعدة. ويختتم نيتشه هذا القسم بتأكيده على أن سقراط أراد أن يموت، وأنه أجبر الأثينيين على أن يحكموا عليه بالموت بعد أن أدرك أن الدواء الوحيد لهذا المرض الذى أفسد حياته، وهو طغيان العقل، هو القضاء على هذه الحياة نفسها بالموت. ويسلم نيتشه بأن شجاعة سقراط أمام الموت حكمة. وربما نتساءل هنا أليست هذه الحكمة السقراطية تهدد الحياة وتناقض تأكيد نيتشه على الانسجام الكامل بين الحكمة والحياة؟ والواقع أنه ليس هناك أى تناقض لأن نيتشه يعتقد أن مثل هذه الحكمة لا تأتى الا للمرضى وبالتالى فانها لا تهدد الحياة السليمة. كذلك فان سقراط ينقذ الحياة من تهديد هذه الحكمة بعدم نشرها، اذ يتكلم بها الى نفسه «همسا».

لقد أراد سقراط أن يموت، وليس الأثينيون هم الذين أرادوا له الموت ولكنه بنفسه اختار السم. لقد أجبر الأثينيين على أن يحكموا عليه بالموت. ولقد قال لنفسه همسا: ان سقراط ليس طبيبا، والموت وحده هو الطبيب ههنا، وسقراط نفسه كان مجرد مريض لزمن طويل[2].

وعلى هذا النحو نجد أمامنا حقيقتين: الأولى أن سقراط كان حكيما فى ادانته للحياة والثانية أن نيتشه كان حكيما فى دفاعه عن الحياة وتأكيدها. وليس فى هذا أى تناقض لأن الحياة التى يدينها سقراط هى الحياة المنحطة التى أفسدها طغيان العقل والحياة التى يؤكدها نيتشه هى الحياة الصاعدة التى تهتدى بالغريزة!

ونصل الى القسم الثالث فى «أفول الأصنام» وهو مركز الكتاب ويحمل عنوان «العقل فى الفلسفة» وهنا ينسب نيتشه «الخطأ والمظهر» الى أحكام العقل التى تفسر شهادة الحواس،

(١) Nietzsche, The Twilight of the Idols. Sec. 11. PP. 478-479.

(٢) Ibid. Sec. 12. P. 479.

ويدافع عن الحواس باعتبارها لا تخطئ أبدا، ويؤكد أن العقل يحكم على كل البشر بالخطأ، وأن الانسان لا يستطيع أن يهرب من العقل لأنه لا يستطيع أن يهرب من اللغة.

بقدر ما يجبرنا الحكم المسبق للعقل على أن نضع الوحدة، والهوية، والدوام، والجوهر، والعلة، والشيئية والوجود، نرى أنفسنا بطريقة أو بأخرى واقعين فى الخطأ ومكرهين عليه. وعلى ذلك فاننا متيقنون، على أساس فحص صارم، أن الخطأ يكمن ههنا. وليس هناك اختلاف بين الخطأ فى هذه الحالة والخطأ المتعلق بحركة الشمس. هناك عيوننا هى المؤيد الدائم للخطأ، وهنا لغتنا هى المؤيد.

ان اللغة فى أصلها تنتمى الى العصر الذى وجدت فيه أكثر الأنماط السيكولوجية بدائية. ونحن نُدخل عالما من الفتشية[1] الفجة، عندما نستدعى أمام الوعى الافتراضات الأساسية لميتافيزيقا اللغة، أعنى افتراضات العقل. ان العقل يرى فى كل مكان فاعلا وفعلا ويعتقد فى الارادة باعتبارها علة ويعتقد فى الأنا باعتبارها وجودا وجوهرا كما أنه يُسقط هذا الاعتقاد فى الأنا باعتباره جوهرا على كل الأشياء، وبذلك فقط يخلق العقل تصور «الشئ». ان الفكر يُسقط الوجود فى كل مكان ويدفعه لأسفل باعتباره العلة، وتصور الوجود ينتج عن تصور الأنا ويُشتق منه[2].

وينتهى نيتشه الى ادانة الايليين الذين صاغوا هذا التصور العقلى الخاطئ عن الوجود:

---

(١) الفتش فى الأصل شئ اعتقد أهل غرب افريقيا أن له قوى سحرية واستخدموه كتميمة أو من أجل الأغراض السحرية. والفتشية اسم يطلق على هذا الاعتقاد الخرافى، كما يستخدم أيضا ليشير الى ارتباط مَرَضى محدد بموضوعات جنسية.

V. Drever, Dic. of Psychology. S. V. Fetich. P. 96.

(٢) Nietzsche, The Twilight of the Idols. Sec. 5. PP. 482-483.

ما من شئ، فى الحقيقة، كان له قدرة ساذجة على الاقناع أكثر من الخطأ المتعلق بتصور الوجود كما صاغه الايليون. فكل كلمة نقولها وكل جملة نتكلم بها فى صالح هذا التصور. وحتى خصوم الايليين استسلموا لغوايته، ومن هؤلاء الخصوم ديمقريطس الذى تأثر به عندما ابتدع تصوره عن الذرة. العقل فى اللغة يا له من امرأة عجوز مخادعة! وانى لأخشى ألا نتحرر من الاله لأننا مازلنا نؤمن بقواعد اللغة[١].

فالعقل فى رأى نيتشه اذن مخادع كبير! وكل مبادئ الفكر التى يسلم بها الفلاسفة العقليون: الشئ والأنا والجوهر والوجود والعلية والغائية والوحدة والهوية مجرد أوهام يختلقها العقل ويُسقطها على العالم من أجل فهمه وتفسيره.

(٢) Nietzsche, The Twilight of the Idols. Sec. 5. P. 483.

أخطاء العقل الأربعة:

وتحت عنوان «الأخطاء الأربعة الكبرى» يعرض نيتشه أربعة أخطاء أساسية يقع فيها العقل.

أولا- خطأ الخلط بين السبب والنتيجة:

يرى نيتشه أن العقل قد تعود على أن يخلط بين السبب والنتيجة، ويعتقد أن هذا الخلط هو أكبر أخطاء العقل، بل هو جنون العقل على حد تعبيره، ويرد هذا الخطأ الى الأحكام الدينية والأخلاقية، فهي في رأيه مصدر هذا الجنون.

> ليس هناك خطأ أكثر خطرا من أن نفهم النتيجة وكأنها سبب، وانى أسمى هذا الخطأ بالفساد الحقيقى للعقل. ويعد هذا الخطأ من أكثر العادات الانسانية قدما ومعاصرة على السواء، بل انه يُقَدسُ بيننا وينشر باسم الدين والأخلاق. فكل حكم يصوغه الدين والأخلاق يحتوى على هذا الخطأ، والكهنة ومشرعو القواعد الأخلاقية هم أصل هذا الفساد(1).

ويضرب نيتشه أمثلة كثيرة على هذا الخلط ومنها تصور رجال الدين والأخلاق أن «الفضيلة» هى «السبب» الذى يؤدى الى تحقيق «السعادة»، مع أن «السعادة» هى «السبب» الذى يؤدى الى تحقيق «الفضيلة». ومنها أيضا تصور رجال الدين والأخلاق أن «الفسق والترف» هى «السبب» الذى يؤدى الى «دمار الانسان وانحلاله»، مع أن «دمار الانسان وانحلاله» هو «السبب» الذى يؤدى الى «الفسق والترف». ومنها كذلك تصور الناس أن «المرض» هو «السبب» الذى يؤدى الى «ذبول الشباب قبل الأوان»، مع أن «الحياة الفقيرة أو التعب الوراثى» هى «السبب» الذى يؤدى الى «المرض وذبول الشباب قبل الأوان».

> ان الصيغة الأكثر عمومية التى يقوم عليها كل دين وكل أخلاق هى: «افعل هذا وذاك ولا تفعل هذا وذاك، وآنذاك ستكون

---

(1) Nietzsche, The Twilight of the Idols. The Four Great Errors. Sec. 1. P. 492.

سعيدا! أو العكس».

وليست الأخلاق والدين الا هذا الأمر. وانى أسمى هذا بالخطيئة الأصلية الكبرى للعقل، بالجنون الخالد، وقد تغيرت هذه الصيغة فى فمى الى الصيغة المضادة لها، وهذا هو المثال الأول على «اعادة تقييمى لكل القيم». ان الانسان السعيد يجب أن يؤدى أفعالا وأن يرتد عن أفعال أخرى بطريقة غريزية. انه ينفذ النظام الذى يمثله من الناحية الفسيولوجية، فى علاقاته بالكائنات البشرية والأشياء الأخرى. وأضع هذا الكلام فى صيغة فأقول: ان فضيلة الانسان هى نتيجة لسعادته، فالحياة الطويلة والنسل الكثير ليست أجر الفضيلة، ولكن الفضيلة بالأحرى هى أن تجرى العمليات المتصلة ببناء خلايا الانسان ببطء يؤدى، مع أشياء أخرى، الى حياة طويلة ونسل كثير. وتقول الكنيسة والأخلاق: «ان الفسق والترف يدمران الانسان»، وعقلى الذى عاد الى رشده يقول: «حينما يقترب الانسان من الدمار وينحل من الناحية الفسيولوجية، آنذاك يأتى الفسق والترف». وهذا الشاب «أصبح واهنا وذبل قبل الأوان» ويقول أصدقاؤه ان ذلك يرجع الى هذا المرض أو ذاك. أما أنا فأقول لكم انه أصبح مريضا ولم يقاوم المرض نتيجة لحياة فقيرة أو تعب وراثى[1].

ثانيا- خطأ السببية الزائفة:

يعتقد نيتشه أن السببية مجرد فكرة زائفة يختلقها العقل ويُسقطها على الأشياء وأنه لا يوجد فى الواقع أسباب عقلية على الاطلاق. ويرى أن هذه الفكرة تعتمد على «عالم الحقائق الداخلية» التى لم يبرهن الانسان على واحدة منها باعتبارها حقيقة واقعية حتى الآن وهى: الارادة والنفس والأنا.

(1) Nietzsche, The Twilight of the Idols. The Four Great Errors. Sec. 2. P. 493.

لقد اعتقد الناس فى كل العصور أنهم يعرفون ماهو السبب. ولكن من أين حصلنا على هذه المعرفة، أو على الأدق، من أين حصلنا على هذا الاعتقاد بأن لدينا هذه المعرفة؟ لقد حصلنا عليه من «عالم الحقائق الداخلية» المشهورة والتى لم يبرهن الانسان على واحدة منها باعتبارها حقيقة واقعية حتى الآن. اننا نعتقد أن أنفسنا سبب فى فعل الارادة، ونحسب أننا هنا على الأقل قد أدركنا السببية فى الفعل. وما من أحد يشك فى أن كل سوابق الفعل، أى أسبابه، يجب البحث عنها فى الوعى، وأننا سنجدها هناك مادمنا نبحث عنها، كدوافع له، والا ما كان الانسان حرا ولا مسئولا عن أفعاله. وأخيرا، من ينكر أن الفكر له سبب؟ أن الأنا تسبب الفكر؟ وفيما يتعلق بهذه «الحقائق الداخلية» الثلاث والتى تبدو على أنها ضمانات للسببية، تعد الحقيقة الأولى والأكثر اقناعا وهى الاعتقاد بأن الارادة سبب، وتصور الوعى (النفس) على أنه سبب، وأخيرا الاعتقاد بأن الأنا سبب، تعد كلها مجرد حقائق تالية على الميلاد. وفى البداية، قُبلت سببية الارادة قبولا راسخا على أنها معطى، على أنها تجريبية. ولكننا فى الوقت الحاضر أصبحنا نفكر على نحو أفضل فى هذه الموضوعات، فلم نعد اليوم نعتقد فى لفظ من هذه الألفاظ. «فالعالم الداخلى» ملئ بالأشباح، والارادة شبح من هذه الاشباح. ان الارادة لم تعد تحرك شيئا ومن ثم فانها أيضا لا تفسر شيئا. انها مجرد أحداث متلازمة ويمكن أيضا ألا يكون لها وجود. أما ما يسمى بالدافع فانه خطأ آخر، انه مجرد ظاهرة سطحية للوعى، انه شئ يقف جنبا الى جنب مع الفعل، والمرجح أنه يخفى سوابق الأفعال أكثر مما يمثلها. أما فيما يتعلق بالأنا فقد أصبح خرافة وتخيلاً وتلاعباً بالألفاظ. لقد كف «الأنا» تماما عن التفكير والشعور والارادة. ماذا ينتج عن هذا؟ ينتج أنه لايوجد أسباب عقلية على الأطلاق[1].

Nietzsche, The Twilight of the Idols. The Four Great Errors. Sec. 3. PP. 494-495. (1)

ويذهب نيتشه الى أبعد من ذلك فيؤكد أن فكرة «الوجود» وفكرة «الشئ» مشتقة من فكرة «الأنا» وأن كل ما يراه الانسان فى الأشياء هو الذى يسقطه عليها من نفسه. ويقول نيتشه:

لقد أسقط الانسان من نفسه حقائقه الداخلية الثلاث التى اعتقد فيها اعتقادا راسخا وهى الارادة والنفس والأنا، بل لقد أخذ فكرة «الوجود» من فكرة «الأنا»، فقد وضع الأشياء فى خياله باعتبارها موجودات طبقا لفكرته عن الأنا باعتباره سببا. ولهذا لا تعجب لكونه لا يجد فى الأشياء دائما الا ما سبق له أن وضعه فيها. ان فكرة «الشئ» مجرد انعكاس للاعتقاد فى «الأنا» باعتباره سببا وحتى ذرتكم يا أعزائى المؤمنين بالمذهب الآلى والفيزيقيين، يالها من خطأ كبير، ويالها من سيكولوجيا بدائية ما زالت باقية فى ذرتكم! هذا فضلا عن «الشئ فى ذاته»، هذا المنفذ الواسع الذى ينفذ منه الميتافيزيقيون! والنظر الى النفس باعتبارها سببا خطأ بازاء الواقع، كما أنه يجعل النفس معيارا للواقع! ويسميه بالاله!(١).

ثالثا- خطأ الأسباب الخيالية:

يرى نيتشه أن السببية تتسلل الى الاحساس دائما، فلا يتبدى لنا هذا الاحساس الا بعد أن تضفى عليه غريزتنا السببية معناه، فكأننا دائما نتخيل سببا خلف الاحساس. ويضرب نيتشه مثلا على ذلك بدوى المدفع الذى نسمعه عن بعد، اذ اننا نتخيل أن دوى المدفع له سبب هو اطلاق المدفع نفسه، مع أنه مجرد احساس ونحن الذين أضفنا اليه من عندياتنا هذا السبب. فالسببية اذن مجرد تخيل من تخيلات العقل تعودنا عليه فتوهمنا أنه حقيقى. والواقع أننا نفعل نفس الشئ- كما يقول نيتشه- عندما نستيقظ من النوم، فمعظم مشاعرنا العامة، وكل أنواع الكبت والضغط والتوتر والانفعال فى نشاط أعضائنا، تثير غريزتنا السببية. اننا نريد أن يكون لدينا مبرر لشعورنا على هذا النحو أو ذاك، لشعورنا باللذة أو بالألم. اننا لا نرضى أبدا أن نقرر فقط أننا نشعر على هذا النحو أو ذاك ولكننا نقبل هذه الحقيقة فقط عندما نضيف اليها دافعا من عندياتنا. والذاكرة تعرض حالات من نفس النوع بالاضافة الى التفسيرات السببية المرتبطة بها، وليست هذه التفسيرات هى أسبابها الحقيقية. والايمان بأن مثل هذه التمثلات ومثل هذه العمليات الواعية المتلازمة هى الأسباب يحدث أيضا بواسطة

(١) Nietzsche, The Twilight of the Idols. The Four Great Errors. Sec. 3. P. 495.

الذاكرة. وعلى هذا النحو ينشأ القبول المعتاد لتفسير سببى معين يمنع أى بحث عن السبب الحقيقى بل ويجعل هذا البحث مستحيلا[1].

التفسير السيكلوجى للسببية:

ويحاول نيتشه أن يقدم تفسيرا سيكلوجيا للسببية فيقول: «ان الغريزة السببية يثيرها فينا الشعور بالخوف»[2]. أى الشعور بالخوف بازاء كل ما هو جديد وغريب وليس لدينا خبرة عنه من قبل. فهناك ظواهر كثيرة لا يملك الانسان لها تفسيراً. ونظرا لأن التفسير السببى هو أكثر التفسيرات التى يألفها فانه يلجأ اليه باعتباره التفسير الوحيد.

ان كل ما هو مألوف بالفعل ولدينا خبرة عنه ومطبوع فى الذاكرة نضعه كسبب وتلك هى النتيجة الأولى لحاجتنا الى تفسير يريحنا وكل ما هو جديد وغريب وليس لدينا خبرة عنه من قبل نستبعده كسبب»[3].

فالانسان اذن يشعر بالراحة والأمان بازاء ما هو مألوف لديه، ويشعر بالقلق والخطر بازاء ما هو غريب عنه، ومن ثم فانه يسعى الى أن يشتق ما لا يألفه مما يألفه.

«ان اشتقاق شئ غير معروف من شئ مألوف يحرر ويريح ويرضى الى جانب أنه يعطى شعورا بالقوة، فمع الشئ غير المعروف يواجه الانسان الخطر والتعب والقلق، والغريزة الأولى يجب أن تزيل هذه الأحوال المؤلمة»[4].

«وهكذا فالانسان لا يبحث فقط عن أى تفسير يصلح كسبب ولكنه يبحث عن تفسير معين ومختار ومفصل، وهو ذلك الذى يزيل دائما وبسرعة الشعور بأن الشئ جديد وغريب وليس لدينا خبرة عنه حتى الآن، انه يبحث عن أكثر التفسيرات التى يألفها[5].

(1) Nietzsche, The Twilight of the Idols. The Four Great Errors. Sec. 4. P. 496.
(2) Ibid. Sec. 5. P. 497.
(3) Ibid. Sec. 5. P. 497.
(4) Ibid. P. 497.
(5) Ibid. P. 497.

ويرى نيتشه أن عالم الأخلاق والدين ينتمى الى هذا التصور عن الأسباب الخيالية. فالمشاعر المؤلمة، فى تصور رجال الدين والأخلاق، تسببها كائنات معادية لنا كالأرواح الشريرة والساحرات المصابة بالهستيريا، ويسببها أيضا الشعور بالخطيئة. والمشاعر اللذيذة تسببها الثقة فى الاله، والوعى بالأفعال الطيبة وهو ما يسمى بالضمير الطيب، وتسببها الفضائل المسيحية: الايمان والاحسان والأمل. والحقيقة أن كل هذه التفسيرات، كما يقول نيتشه، ترجمات للمشاعر اللذيذة أو المؤلمة الى لغة زائفة. فالانسان يكون فى حالة يستطيع فيها أن يأمل لأن الشعور الفسيولوجى الأساسى يكون قويا وثريا، وهو يثق فى الاله لأن شعور الامتلاء والقوة يعطى احساسا بالراحة.

ان الأخلاق والدين ينتميان الى سيكولوجيا الخطأ: ففى كل حالتفردية يختلط السبب والنتيجة، أو تختلط الحقيقة بنتائج الاعتقاد فى شئ ما على أنه حقيقى، أو يختلط الوعى بأسبابه[1].

وهكذا ينتهى نيتشه الى أن «السببية»، أى الربط بين حادثين بعلاقة سببية ليست مقولة عقلية كما يعتقد كانط ولا دخل للعقل فيها، ولكنها مجرد «عادة» ألفناها، أى مجرد خبرة حسية أدركت مرارا وتكرارا الارتباط الدائم بين حادثين بحيث اذا حدث أحدهما توقعت على الفور حدوث الآخر، فاذا ما اشتعل لهب، على سبيل المثال، توقعنا على الفورأن تصدر عنه حرارة وذلك للارتباط الدائم الذى ألفناه بين اللهب والحرارة. ولاشك أن نيتشه هنا يتفق مع هيوم الذى أكد فى كتابه «بحث فى العقل البشرى» أن السببية مجرد «عادة» وانتهى الى أن «العادة» هى المرشد للحياة البشرية.

وأخيرا يجب أن نتنبه الى أن نيتشه يرفض «السببية» ويفندها لكى يرفض بناء على ذلك كل الأحكام الدينية والأخلاقية التى تقوم عليها؛ فالمنطلق الذى يهاجم منه العقل اذن منطلق أخلاقى بالدرجة الأولى.

رابعا - خطأ الارادة الحرة:

يعتقد نيتشه أن «حرية الارادة» حيلة قذرة ابتدعها رجال الدين لكى يجعلوا الانسان مسئولا عن أفعاله وبالتالى يعطون أنفسهم حق محاكمته ومعاقبته. وينتهى الى أنه لا يوجد

(1) Nietzsche, The Twilight of the Idols. The Four Great Errors. Sec. 6. P. 499.

الا «الحرية العظيمة» التى تتحقق بخلاص العالم وبراءته من كل الأوهام الميتافيزيقية التى تعترضه وأولها الاله.

لم نعد اليوم نأخذ فكرة «الارادة الحرة» بأى شفقة. اننا نعرف حقيقتها تماما، فهى أقذر حيلة من حيل رجال الدين، وهى تهدف الى جعل الانسانية «مسئولة» بالمعنى الذى يقصدونه، أى أن تعتمد عليهم. وسأقدم هنا سيكولوجيا كل أولئك الذين يجعلون الانسان مسئولا. حيثما نبحث عن المسئوليات نجد عادة غريزة تريد أن تحاكم وتعاقب. اننا نحرم الصيرورة من براءتها عندما نرد أى كائن الى ارادة، أو الى أغراض، أو الى أفعال مسئولة. لقد ابتُدع مذهب الارادة أساسا بهدف العقاب، أى لأن الانسان يريد أن يلصق ذنبا بغيره. ان السيكولوجيا القديمة كلها، سيكولوجيا الارادة، تحددها حقيقة أساسية وهى أن أصحابها الأصليين، وعلى رأسهم الكهنة، أرادوا أن يخلقوا لأنفسهم حق العقاب، أو أرادوا أن يخلقوا هذا الحق للاله. لقد اعتبروا الانسان حرا لكى يحاكموه ويعاقبوه. واليوم، نحاول نحن اللاأخلاقيون، بكل قوتنا، أن نخرج فكرة «الذنب» و «العقاب» من العالم مرة أخرى، وأن ننظف علم النفس والتاريخ والطبيعة والمؤسسات الاجتماعية وجزاءاتها. اذ ليس هناك، فى نظرنا، خصومة متطرفة أكثر من خصومة رجال الدين، الذين يُفسدون بفكرة «النظام الأخلاقى العالمى» «براءة الصيرورة» بواسطة «العقاب» و «الذنب». ان المسيحية هى ميتافيزيقا الجلاد[1].

ولكن ما هو رأى نيتشه فى هذا الصدد؟ يقول نيتشه:

اننا نرى أنه ما من شخص يعطى الانسان صفاته، لا الاله ولا المجتمع، ولا والداه، ولا هو نفسه (والفكرة الخالية من المعنى والقائلة بأن الانسان يعطى نفسه صفاته، نادى بها كانط باعتبارها «حرية معقولة» وربما نادى بها أفلاطون أيضا).

(1) Nietzsche, The Twilight of The Idols. The Four Great Errors, Sec. 7. PP. 499- 500

ليس هناك شخص مسئول عن وجود الانسان على هذا النحو أو ذاك، أو فى هذه الظروف، أو فى هذه البيئة. ان القدر الذى يحكم وجود الانسان لا ينفصل عن ذلك الذى يحكم وجود كل ما هو كائن وما سوف يكون. ان الانسان ليس نتيجة لغرض معين، أو لارادة، أو لغاية، وليس موضوعا لمحاولة تهدف الى بلوغ «مثل أعلى للانسانية» أو «مثل أعلى للسعادة» أو «مثل أعلى للأخلاق». ومن العبث أن نصبو الى تطوير الوجود الانسانى على أساس غاية معينة أو غير ذلك. لقد ابتدعنا فكرة «الغاية» ولا يوجد غاية فى الواقع. ان الوجود الانسانى وجود ضرورى، انه جزء من القدر، انه ينتمى الى الكل ويوجد فى الكل. ولا يوجد شئ يستطيع أن يحكم على وجودنا أو يقيسه أو يقارنه أو يعاقبه لأن ذلك يعنى الحكم على الكل وقياسه ومقارنته ومعاقبته، ولكن لا يوجد شئ الى جانب الكل لكى يحاكمه. اننا نرى أنه لا يوجد شخص يعد مسئولا، وأن الوجود لا يرجع الى علة أولى وأن العالم لا يشكل وحدة حسية أو روحية وأنه لايوجد الا الحرية العظيمة وحدها، وبهذه الحرية تعود براءة الصيرورة. ان فكرة الاله ما زالت حتى الآن هى الاعتراض الأكبر على الوجود ونحن ننكر الاله، وننكر المسئولية باسمه: وبهذا فقط نخلص العالم(١).

وأخيرا يجب أن نشير الى رأى زرادشت فى «العقل».

يتكلم زرادشت فى خطبة «التحولات الثلاثة» عن المراحل الثلاث التى يمر بها «العقل» فيقول: «سأخبركم كيف يصبح العقل جملا وكيف يصبح الجمل أسدا وكيف يصبح الأسد طفلا فى النهاية»(٢).

ففى البداية يكون العقل مثل الجمل حيث ينيخ ظهره فى الصحراء. ويحمل أثقل الأحمال وهو البحث عن الحقيقة. ثم يتحول الجمل الى أسد حيث يتحرر من كل الأحمال التى يحملها

---

(١) Nietzsche, The Twilight of the Idols, The Four Great Errors. Sec. 8. PP. 500-501.

(٢) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. On the Three Metamorphoses. P. 137.

ويهيمن على صحرائه معلنا «انى أريد» ويحارب كل القيم القديمة والتى تجسدها كلمة «يجب عليك» ذلك التنين الذى يتمرد عليه الأسد. ولكن الأسد لا يستطيع أن يخلق قيما جديدة، وكل ما يستطيعه هو أن يحرر نفسه فقط من القيم القديمة.

«لقد عشق العقل فيما مضى كلمة «يجب عليك» كأقدس كلمة، وعليه الآن أن يكشف أن أقدس كلمة مجرد وهم ونزوة، وأن يغتنم حريته من هذا العشق، وما أحوجه الى مثل هذه الغنيمة. ولكنكم تقولون يا اخوانى: ما الذى يستطيع الطفل أن يفعله بعد أن عجز الأسد عنه؟ ولماذا يجب على الأسد أن يتحول الى طفل؟ ذلك لأن الطفل براءة ونسيان وبداية جديدة ولعبة وعجلة تندفع حول نفسها، وقبول مقدس. ولعبة الخلق، يا اخوانى، تحتاج الى هذا القبول المقدس: ان العقل الآن يريد بارادته هو ويغزو عالمه هو بعد أن خسر العالم[1].

ولاشك أن العقل لا يصل الى هذه المرحلة الأخيرة والتى يصبح فيها مثل طفل يلعب فى براءة الا بعد أن يتحرر من كل القيم الفاسدة وكل الأوهام الميتافيزيقية ويرى الوجود جميلا بريئا من كل خطيئة. ويرى زرادشت أن «العقل» فى الوقت الحاضر جدير بالازدراء لأنه لا يتوق الى المعرفة مثلما يتوق الأسد الى طعامه فيقول فى مقدمته: «لقد آن لكم أن تقولوا: ان عقلى لا يهمنى ما دام لا يتوق الى المعرفة مثلما يتوق الأسد الى طعامه، وما هو الآن الا فقر وقذارة وقناعة بائسة»[2] ويؤكد نيتشه هذا المعنى فى عبارة أخرى يقول فيها: «ان اكتساب المعرفة يحقق البهجة لمن له ارادة الأسد»[3]. كذلك فانه ينتقد العقل لأنه لم يطهر نفسه من كبت العواطف، أى لأنه خال من العاطفة، فيقول فى خطبة بعنوان «شجرة على جانب الجبل»: «وحتى العقل الذى تحرر يجب أن يطهر نفسه، فما زال فيه سجن وعفن، ونظراته يجب أن تصبح صافية»[4].

وهنا يجب أن نتوقف لنبين أن نيتشه يهاجم «العقلانية» عند الفلاسفة السابقين عليه باعتبارها، فى رأيه، منافية للعقل. أى أنه يهاجم طريقة الفلاسفة السابقين عليه فى استخدام العقل، ويتهمهم بأنهم لم يتعرفوا على قدرة العقل وامكاناته الحقيقية فيقول: «يجب على محبى المعرفة أن يتعلموا البناء باستخدام الجبال كحجارة لهم، فمن السهل على العقل أن

(١) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. On the Three Metamorphoses. PP. 138-139.

(٢) Ibid. Sec. 3. PP. 125-126.

(٣) Ibid. Sec. 16. P. 318.

(٤) Ibid. P. 156.

يحرك الجبال. فهل تعرفون ذلك؟ أنتم تعرفون فقط شرارة العقل لكنكم لا تعرفون أى سندان هو العقل ولا تعرفون قسوة مطرقته. حقا انكم لا تعرفون كبرياء العقل، لكنكم أيضا لا تتحملون تواضعه اذا عبر عن نفسه. أنتم لم تستطيعوا أبدا أن تطلقوا عقولكم الى هاوية الثلج، فليس لديكم الحرارة الكافية لذلك. ومن ثم فانكم لا تعرفون ملذات «برودتها». لقد جعلتم الحكمة بيتا بائسا للشعراء الفاشلين ومصحة لهم»[١]. ويجب أن ننتبه الى أنه حين يعظم العقل ويقول انه «من السهل على العقل أن يحرك الجبال» لا يقصد ذلك العقل الذى ضل طريقه، فى رأيه، وراح يتأمل فيما وراء الطبيعة، بل هو يريد أن يكون العقل بمثابة «عقل للأرض»، أى أن يكون تعبيرا عن الحياة على هذه الأرض دون أن يتجاوزها الى حياة أخرى أو عالم آخر، فيقول على لسان زرادشت: «لتكن عقولكم وفضائلكم يا اخوانى فى خدمة معنى الأرض ولتعيدوا تقييم كل الأشياء من جديد، ولتصبحوا من أجل ذلك مقاتلين خالقين»[٢].

ولقد كان كارل ياسبرز على حق حين ذهب فى كتابه «العقل والوجود الانسانى، الى القول: «لقد تشكك نيتشه وكيركجور فى العقل من أعماق الوجود الانسانى، ولم يكن هذا الشك مجرد عداء للعقل، ولكنهما بالأحرى كانا ينشدان شكلا ملائماً من العقلانية. كما أنه لم يكن شكا دوجماطيقيا، ولكنهما بالأحرى كانا يكافحان من أجل الوصول الى الحقيقة»[٣].

والحقيقة أن زرادشت يحدد موقف نيتشه النهائى بازاء «العقل» بوضوح شديد ويضع حدا لكل الخلافات التى ثارت حوله بشكل حاسم. صحيح أنه لم يذهب قط الى أن العقل هو المبدأ الأساسى فى الكون، ولم يُعَرِف الانسان قط بأنه «حيوان عاقل»، ولكنه عرفه مثلا بأنه «وحش ذو وجنات حمراء»، وأنه «أكثر الحيوانات وحشية». الا أنه مع ذلك يعلى من شأن العقل وينزله منزلة رفيعة فى فلسفته. لقد أعلن زرادشت أن «ارادة القوة» هى المبدأ الأساسى الوحيد الذى يهيمن على الوجود كله. فكل نشاط حيوى فى هذا الوجود يكون الدافع الوحيد اليه هو ارادة القوة. والغرائز والعقل مظهران لهذه الارادة، لكن «العقل هو أعظم مظهر لارادة القوة»[٤].

وعلى هذا النحو فان القول المطلق بأن نيتشه يرفض «العقل» وينكر دوره فى حياة الانسان

---

(١) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Zarathustra's Speeches. On the Tree on the Mountain Side. Second Part. PP. 216-217.

(٢) Ibid. P. 189.

(٣) Jaspers, Reason and Existenz. P. 25.

(٤) Kaufmann, Nietzsche. P. 230.

يعد قولا خاطئا وذلك لأسباب كثيرة يمكن أن نوجزها على النحو التالى:

١- ان نيتشه يرى أن الفلسفة القديمة «لم تعرف قيمة العقل وعظمته». ومعنى ذلك أنه يعرف قيمة العقل وعظمته.

٢- انه يرى أن العقلانية هى أعظم تجل أو ظهور لارادة القوة.

٣- انه يرى أن العقل هو الذى ينظم حياة الغرائز، وبدونه تصبح الغرائز فى حالة «فوضى» تؤدى فى رأى نيتشه الى انحطاط الحياة الانسانية، وهى الحالة التى كان يعيشها الاغريق قبل مجئ سقراط الذى قدم شكلا جديدا للانحطاط، فى رأى نيتشه، وهو «طغيان العقل».

٤- انه يرى أن «الانتصار على الذات»، كما سيتضح لنا فيما بعد، انما يتحقق بفضل العقل.

٥- وأخيرا يجب ألا نغفل عن حقيقة مهمة وهى أن مؤلفات نيتشه الفلسفية تكشف لنا عن منهج عقلى وتسلسل منطقى واضح. فكل فكرة من أفكاره تؤدى الى الأخرى لتكملها وتكتمل بها، ولا يمكن أن نفصل أى فكرة من هذه الأفكار عن سياق فلسفته ككل، فلا يمكن، مثلا، أن نفصل فكرة «الانسان الأعلى» عن فكرة «موت الاله المسيحى» لأن فكرة «الانسان الأعلى» تترتب عنده على فكرة «موت الاله المسيحى». ولعل ذلك هو الذى جعله يقول فى «العلم المرح» ان الوقت لم يحن بعد لاعلان موت الاله المسيحى، وأنه لن يحين الا مع مجئ زرادشت. ذلك لأن زرادشت هو الذى يبشر بالانسان الأعلى بديلا وعوضاً عن الاله المسيحى.

وعلى ذلك نستطيع أن نقول مع كاوفمان ان مذهب نيتشه النهائى مذهب لا عقلى بقدر ما يكون الدافع الأساسى فيه ليس هو العقل، وهو مذهب عقلى بقدر ما يحتل العقل فيه مرتبة فريدة[1]. وحين يصل نيتشه على هذا النحو الى أن العقل هو أعلى ملكة انسانية فان رأيه لا يقوم على أى مبدأ آخر غير مقياس القوة. فهو لا يمجد العقل لأنه الملكة التى تجرد التصورات الكلية من الأشياء وتستخلص النتائج ولكن لأن هذه التصورات الكلية والاستدلالات تمكنه من أن ينمى بصيرته وأن يعطى اهتماما لكل البواعث وأن ينظم فوضى.هذه البواعث ويحقق الانسجام بينها. وبذلك فان العقل يعطى قوة للانسان: قوة على ذاته وعلى الطبيعة. ويشير نيتشه الى أن العقل يعطى الانسان فى الشئون الانسانية أيضا قوة أكبر من القوة البدنية الخالصة، فالبصيرة والصبر وقبل هذا السيطرة العظيمة على النفس هى جوهر العقل فى رأى نيتشه[2]. وجدير بالذكر أيضا أن اللاعقلانية تبدو له دائما على أنها «ضعف» والعقلانية

---

(١) Kaufmann, Nietzsche. P. 229.

(٢) Ibid. P. 230

تبدو له على أنها علامة من علامات القوة. وكل هجومه على الأنساق يقوم على أساس اعتراضه على اللاعقلانية التى يراها فى فشل أصحاب الأنساق فى اثارة الشكوك حول المقدمات التى يقيمون عليها أنساقهم. وجانب كبير من هجومه على المسيحية يقوم أيضا على أساس تخلى المسيحية عن العقل وتمجيدها «لفقر الروح»[1].

وهكذا فان نيتشه لا يرفض «العقل» بطريقة فجة، ولكنه يرفض «الدور» الذى يلعبه العقل فى الفلسفة التقليدية، أى يرفض طغيان العقل أو المبالغة فى تقديره على حساب الغرائز. فالانسان يجب أن يستخدم العقل ولكن ليس من أجل أن يشن حربا ضد الغرائز، ففى الانسان السوى ينسجم العقل مع الغرائز ويؤديان دورهما فى تناغم، أو بتعبير نيتشه ينسجم العنصر الأبوللونى والعنصر الديونيسيوسى. فاختلاف نيتشه مع الفلسفة التقليدية اذن انما يتعلق بالطريقة التى استخدموا بها العقل أو ما يسميه «طغيان العقل». ان نيتشه لا يرفض العقل باعتباره وسيلة قاصرة من وسائل المعرفة ولكنه يرفضه:

أولا- باعتباره طاغية لا يعبأ بطبيعة الانسان فيكبت عواطفه ويفقده توازنه ويفسد عليه حياته.

ثانيا- وباعتباره مصدرا للأوهام التى تضلل الانسان وتوجه عينيه بعيدا عن حياته الأرضية. فالعقل، فى رأيه، مصدر كل التخيلات التى تبدو للانسان على أنها حقائق مثل الأنا والجوهر والعلية التى يتسلقها الانسان حتى يصل الى ما يسميه علة العلل، وهى فكرة الاله التى تمثل فى رأى نيتشه أكبر اعتراض على الحياة الانسانية.

ومع ذلك فان نيتشه يحترم المعرفة العقلية التى تقوم على ارادة قوية تتحرر من كل قيود الماضى وتُقبل على الحياة وتبتهج بها ولا تتطلع الى ما وراء العالم المحسوس الذى نعيش فيه: فمجال العقل هو الأشياء التى يستطيع الانسان أن يراها ويحس بها فقط، وهذا هو ما عبر عنه على لسان زرادشت فى «الجزر السعيدة» بقوله: «يجب أن تفكروا عن طريق حواسكم»[2]. وهكذا ينتهى نيتشه الى أن العقل، بعد أن يتحرر من أغلاله، يستطيع أن يلعب دورا مهماً وأساسيا فى حياة الانسان وهو تنظيم فوضى غرائزه وتحقيق الانسجام بين العنصر الأبوللونى والعنصر الديونيسيوسى، والتعرف على عالم الأشياء الحسية المحيطة به دون أن يتجاوزها.

---

(١) Kaufmann, Nietzsche. P. 231.

(٢) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, Zarathustra's Speeches. Upon Blessed Isles. P. 198.

نقد النقد

ربما كان نيتشه على صواب فى هجومه على المبالغة فى استخدام العقل أو ما يسميه بطغيان العقل. وكما لاحظ ديفيد هيوم فانه حين يقف العقل ضد الانسان يسارع الانسان بالوقوف ضد العقل. ولم يكن نيتشه أول من يسارع بالوقوف ضد العقل حين يقف العقل ضد الانسان، فقد سبقه الى ذلك فلاسفة كثيرون، ويكفى أن نذكر هنا الفيلسوف الفرنسى جان جاك روسو الذى يقول: «انى لأجرؤ على التصريح بأن حالة التأمل مضادة للطبيعة، وأن الانسان المفكر هو حيوان فاسد»[1].

لكن نيتشه، فى رأينا، لم يكن على صواب على الاطلاق حين جعل مهمة العقل مهمة سلبية قاصرة على تنظيم فوضى الغرائز. فالعقل الانسانى قوة ايجابية خلاقة، ودوره لا يقتصر على أن يكون «تابعا» للغرائز، ومهمته أعظم من ذلك بكثير. ولا شك أن مثل ذلك العقل المرتبط بالغريزة برباط التبعية لا يمكن أن يؤدى دورا حقيقيا فى حياة الانسان، ولايمكن أن يقيم حضارة انسانية راقية. كذلك فان نيتشه لم يكن على صواب أبدا حين تصور أنه يمكن «للغريزة» أن تحل محل العقل فى حياة الانسان وأن تؤدى دوره الايجابى الخلاق. «فلقد قامت الغريزة لتسد حاجات معيشتنا الحيوانية وحياة الصيد، ولكن منذ أن قامت الحضارة أصبحت الغريزة غير ملائمة، وطَرَقَ العقل أبواب الحياة»[2]. انظر الى الغريزة الجنسية: انها تسوقنا الى التسافد، ولعلها تسلمنا الى الاباحية. ويضيق نظر هذه الغريزة بما فيها من شدة، فلا تقف لتفكر فى النتائج. اننا نتزوج بالغريزة ونطلق بالعقل. وقد تلقى الغريزة بكل فتاة فى أحضان أول جندى يعترض طريقها. وقد تجعل من كل زوج فاسقا، ومن كل أم مجرد أم فقط لا تكاد تفطم حتى تحمل. انها تضاعف مقدرة الفم بالسرعة التى يضاعف بها العقل والاختراع ايجاد الأقوات. فيصبح آخر حالة للانسان سيئة كأول أحواله. وبالغريزة يبحث الانسان الجائع عن الطعام ثم يذبح نفسه ويموت، وبالغريزة يتعلم الطفل المشى فيمشى على قمة الدرج أو على حافة الطنف. وبالغريزة نرتعش فى خوف لا فائدة منه حين تزأر الأسود داخل أقفاصها فى

(١) ديورانت، مباهج الفلسفة. ص ٥١.

(٢) ديورانت، المرجع السابق. ص ٥٢ ، ٥٣.

حديقة الحيوان. وبالغريزة يصبح الجندى الحديث الخائف وحشا فى المعركة، حاد الأنياب والأظافر، أعمى بالبغض واليأس، معرضا لميتة قذرة، على حين يقف القائد المثقف المفكر آمنا فى المؤخرة يكتب قصة انتصاره، ثم يعود الى الوطن فيرث الأرض. لذلك فنحن نترك لاخواننا الصابرين فى الدير الهاماتهم التى لا يمكن تحقيقها وايمانهم المريح ولكنه مزعزع، كما نترك لأبناء عمومتنا فى الغابات والأحراش غرائزهم العالية فى دقتها وسدادها. ولقد قال كونفوشيوس: «لا يختلف الانسان عن الحيوان الا قليلا، ومعظم الناس يطرحون هذا الشئ القليل». أما نحن فنلتقى نصيبنا من الاحساس والعقل، قانعين بقبول الحياة كمعيار لتفكيرنا، عازمين بقدر الطاقة على اضافة التفكير لحياتنا. سوف نقع فى أخطاء كثيرة، وليس ثمة ضمان أننا نبلغ السعادة فى النهاية. ان بهجة الفهم الممزوجة بالألم مثل نشوة المحب. وسنطرح فى طريقنا الفكرى كثيرا من اليقينيات، وستهوى كثير من الأوهام التى كانت تبث فينا الشجاعة. ولكن: «الحياة بغير التفكير غير جديرة بالانسان». ونحن نؤثر أن نكون سقراط فى السجن من أن نكون كاليبان* على العرش. فلنمض معا فى التفكير(١).

---

* كاليبان شخصية ابتكرها شكسبير فى رواية «العاصفة» وجعله ابن الشيطان.

(١) ديورانت، مباهج الفلسفة. ص ٥٦ ، ٥٧.

الفصل الثالث

نقد ثنائية العالم:

أو

التمييز بين عَالَم ظَاهر وعالمَ حقيقى

ان الاعتقاد بوجود «عالم آخر» حقيقى يكون العالم المحسوس الذى نحيا فيه مجرد عالم زائف بالنسبة اليه، بدا لنيتشه أكبر ادانة للحياة على الأرض، تلك الحياة التى يقدسها نيتشه أعظم تقديس ويتغنى بها فى كل كتاباته. ومن هنا كان هجوم نيتشه الشديد على «ثنائية العالم» باعتبارها صنما من أصنام الفلسفة، مؤكدا أن العالم المحسوس أو العالم الظاهر أو عالم الفينومينا، كما يسميه كانط، هو العالم الحقيقى الوحيد وليس من عالم آخر سواه. والواقع أن الهجوم على هذه الثنائية يبدأ على الفور منذ أن يعلن نيتشه عن تخليه عن كل معتقداته الميتافيزيقية، التى آمن بها من قبل فى «ميلادالتراچيديا»، باعتبارها مجرد أوهام.

وفى الكتاب الأول من «أمور انسانية، انسانية الى أقصى حد» يقول نيتشه فى الحكمة الخامسة التى تحمل عنوان «سوء فهم الحلم»: «فى عصور الحضارة البدائية الفجة اعتقد الانسان أنه فى الأحلام يكون مهيأ لرؤية عالم آخر حقيقى، وهنا يكمن أصل كل ميتافيزيقا. فبدون الحلم ما استطاع الانسان أن يجد فرصة لتقسيم العالم»(١).

وهكذا يشير نيتشه مع بداية المرحلة الثانية من حياته الى ثنائية العالم وتقسيمه الى عالمين: عالم ظاهر نحيا فيه، وعالم حقيقى يتبدى لنا فقط من خلال الأحلام. ويرد نيتشه هذا التقسيم الى اعتقاد بدائى فج يعتبره أصل كل ميتافيزيقا. وفى هذا الكتاب يضحى نيتشه بالأشياء الميتافيزيقية «البعيدة» من أجل الأشياء الانسانية «القريبة» التى تقع فى دائرة العالم المحسوس.

«ان كتاب «أمور انسانية، انسانية الى أقصى حد» يمثل لحظة الأزمة، وعنوانه الفرعى «كتاب للأرواح الحرة» وكل جملة فى هذا الكتاب تحقق انتصارا. وهنا حررت نفسى مما لا ينتمى الى طبيعتى كالمثالية. والعنوان يعنى أنه على حين أنكم ترون الأشياء المثالية فانى أرى ما هو انسانى وللأسف ما هو انسانى جدا.

وتعبير «الأرواح الحرة» لا يجب أن يفهم هنا بأى معنى آخر، انه يعنى الروح التى أصبحت حرة وامتلكت ذاتها من جديد»(٢).

والواقع أن هذه التضحية بالأشياء «البعيدة» تضحية ضمنية من جانب نيتشه بالعالم الآخر أو عالم الحقائق الميتافيزيقية من أجل العالم المحسوس. وهذا الموقف من جانب نيتشه كان بمثابة الضربة الأولى التى مهدت للقضاء على مايسميه خرافة العالم الآخر.

---

(١) Nietzsche, Human, All- Too- Human. Book 1. Aphorism 5 P. 52.

(٢) Nietzsche, Ecc Homo. Sec. 1. P. 739.

ويدعم نيتشه فى المرحلة الأخيرة من حياته هجومه على «الثنائية» وذلك فى القسم الثالث من كتابه «أفول الأصنام» والذى يحمل عنوان «العقل فى الفلسفة». وهنا يتحدث نيتشه عن الخصائص التى تميز الفلاسفة بصفة عامة فيقول ان أهم هذه الخصائص هى أنهم يفتقرون للحس التاريخى وينزعون نزعة مصرية*. ونيتشه يعتبر هاتين الخاصيتين خاصية واحدة لأنهما وجهان لحقيقة واحدة وهى كراهيتهم للصيرورة. فالفلاسفة يبحثون «الوجود» مدفوعين بهذه الكراهية ولكنهم لا يدركونه أبدا فيبررون فشلهم فى ادراكه بالقول بأن هناك مظهرا وحقيقة ويتهام الحواس بالقصور، ويمهدون لهذا الاتهام بالحكم الأخلاقى المسبق ضد الحواس.

تسألونى ما هى الخصائص التى تميز الفلاسفة؟

انها، على سبيل المثال، افتقارهم للحس التاريخى وكراهيتم لفكرة الصيرورة ونزعتهم المصرية. انهم يعتقدون أنهم يظهرون احترامهم لموضوع ما عندما لا يخضعونه للتاريخ ويحولونه الى موميا،. وكل هؤلاء الفلاسفة تناولوا لآلاف السنين مومياوات الأفكار فلا شئ حقيقى يفلت من أيديهم حيا. وهؤلاء السادة عبدة الأفكار، عندما يعبدون شيئاً فانهم يقتلونه ويحنطونه انهم يهددون حياة كل شئ يعبدونه. ان الموت، والتغير، والشيخوخة، ومثلها الولادة، والنمو اعتراضات بالنسبة لعقولهم بل تفنيدات. فكل ما هو موجود لا يخضع للصيرورة، وكل ما يخضع للصيرورة غير موجود. والآن فانهم جميعا يؤمنون، فى يأس، بما هو موجود. ولكن نظرا لأنهم لم يدركوه أبدا فانهم يلتمسون لعقولهم سببا فى كونه خافيا عليهم فيقولوا: «لابد أن الوجود مجرد مظهر، لابد أن هناك خداعا يمنعنا من ادراك ذلك الوجود: فأين المخادع؟»، يصيحون بابتهاج: «لقد وجدناه، انها الحواس! هذه الحواس، التى تكون لا أخلاقية جدا بطرق أخرى أيضا، تخدعنا فيما يتعلق بالعالم الحقيقى. واذا كنا نريد الأخلاق: فلنحرر أنفسنا من خداع الحواس ومن الصيرورة ومن التاريخ ومن الأكاذيب. فالتاريخ ليس الا ايمانا بالحواس، ايمانا بالأكاذيب.

* المقصود بالنزعة المصرية Egypticism الميل إلى التحنيط.

وإذا كنا نريد الأخلاق: لنقل لا لكل من يؤمن بالحواس، ولكل البشر فانهم جميعا غوغاء، ولنكن فلاسفة! ولنكن مومياوات»[1]. ويؤكد نيتشه أن «هذه الفكرة البائسة الثابتة عن الحواس، والتى شوهتها كل مغالطات المنطق، قد فندت بل انها فكرة بغيضة، رغم أنها وقحة بدرجة كافية لتظهر كما لو كانت فكرة حقيقية»[2].

ونيتشه يستثنى هرقليطس من الاتهامات السابقة ويشير الى احترامه له لأنه يؤمن بالصيرورة ويصف الوجود بأنه خيال فارغ. ومع ذلك فانه يرى أن هرقليطس قد ظلم الحواس حين رفض شهادتها باعتبارها «تظهر الأشياء كما لو أن لها دواما ووحدة». ويدافع نيتشه عن الحواس ويقول انها «لاتكذب أبداً» وان «العقل» هو السبب فى تزييف شهادتها.

> وانى أستثنى هرقليطس، مع كل احترامى له. فعندما رفض سائر الفلاسفة شهادة الحواس لأنها تظهر تعددا وتغيرا فانه رفض شهادتها لأنها تظهر الأشياء كما لو أن لها دواما ووحدة كذلك فانه اعتبر الحواس غير دقيقة. ان الحواس لا تكذب، لا على النحو الذى اعتقده الايليون ولا كما اعتقد هرقليطس، انها لا تكذب أبدا. وما تفعله بشهادة الحواس هو الذى يدخل الأكاذيب مثل أكاذيب الوحدة والشيئية والجوهر والدوام. ان العقل هو السبب فى تزييفنا لشهادة الحواس، فالحواس لا تكذب بقدر ما تُظهر الصيرورة والموت والتغير. ولكن هرقليطس سيبقى على حق الى الأبد فى تأكيده على أن الوجود خيال فارغ. فالعالم الظاهر هو العالم الوحيد، والعالم الحقيقى مجرد أكذوبة[3].

وهكذا فان دفاع نيتشه عن الحواس يؤدى به الى أن يؤكد أن العالم الذى تعرفه الحواس، والذى شوهه الفلاسفة باعتباره عالما ظاهرا، هو العالم الوحيد وليس من عالم حقيقى سواه. كذلك فان وصف نيتشه للوجود بأنه وهم هو نفس وصف هرقليطس، ولكن نيتشه يختلف مع

---

(١) Nietzsche, The Twilight of the Idols. Reason in Philosophy. Sec. 1. PP. 479-480.

(٢) Ibid. P. 480.

(٣) Ibid. Sec. 2. PP. 480-481.

هرقليطس فى تفسير هذا الوهم، فعلى حين يرده هرقليطس الى «الحواس» يرده نيتشه الى «العقل».

والخاصية الثانية التى تميز الفلاسفة هى أنهم يخلطون بين «الأول» و «الأخير». والأشياء الأولى فى رأى نيتشه هى الوقائع التى تقررها الحواس، والأشياء الثانية هى التصورات أو التجريدات الفارغة التى يشتقها الفلاسفة من الأشياء الأولى مثل تصور الوجود وتصور الاله. والفلاسفة يقعون فى هذا الخلط لأنهم يرفضون التسليم بأن ما يعتبرونه «أعلى» مشتق مما يعتبرونه «أدنى» ويعتقدون أن كل ما ينتمى الى المرتبة الأولى يجب أن يكون علة لذاته.

> والخاصية الثانية التى تميز الفلاسفة ليست أقل خطرا، انها تكمن فى الخلط بين الأول والأخير. فهم يضعون ذلك الذى يوجد فى النهاية، لسوء الحظ! لأنه لا يجب أن يوجد على الاطلاق، أى التصورات الأعلى، والمقصود بها التصورات الأكثر عمومية والأكثر فراغا، الدخان الأخير للحقيقة المتبخرة، يضعونه فى البداية باعتباره الأصل. وهذه هى طريقتهم فى اظهار الاحترام: فالأعلى لا يجب أن ينشأ عن الأدنى ولا يجب أن ينشأ على الاطلاق. فاذا كنا نريد الأخلاق: فان كل ما ينتمى الى المرتبة الأولى يجب أن يكون علة لذاته. فالنشوء من شئ آخر يعتبر اعتراضا على القيمة. ان كل القيم الأعلى من المرتبة الأولى، وكل التصورات الأعلى، وهى التصورات غير المشروطة، الخيرة، الحقيقية، الكاملة، كل هذه التصورات لا تخضع للصيرورة ولذلك يجب أن تكون علة لذاتها. وفوق كل هذا فان كل هذه التصورات لا يمكن أن تكون مختلفة بعضها عن بعض أو متناقضة بعضها مع بعض. وعلى هذا النحو يصلون الى تصورهم العجيب عن الاله ويضعون فى البداية أكثر التصورات ضعفا وفراغا باعتباره العلة وباعتباره أكثر الموجودات واقعية[1].

وهكذا يؤكد نيتشه حقيقة العالم المحسوس باعتباره الحقيقة الأولى ويفضح زيف الحقائق الميتافيزيقية باعتبارها مجرد تجريدات فارغة ودخان للحقيقة المتبخرة. وفى الحكمة السادسة

(١) Nietzsche, The Twilight of the Idols. Reason in Philosophy. Sec. 4. PP. 481-482.

من «العقل فى الفلسفة» ينتقل نيتشه مباشرة من الحديث عن العقل باعتباره مصدر الخطأ والمظهر الى تلخيص رؤيته الجديدة للعالم فى أربع قضايا أساسية على النحو التالى:

القضية الأولى:

ان العقول التى تصف هذا العالم بأنه عالم ظاهر هى نفس العقول التى تشير الى واقعيته وأى نوع آخر من الواقع لا يمكن اثباته على الاطلاق.

والقضية الثانية:

ان المعايير التى نستخدمها للحكم على الوجود الحقيقى للأشياء هى معايير اللاوجود، معايير العدم. فقد شيد «العالم الحقيقى» من نقيض «العالم الفعلى» وهو فى الحقيقة مجرد خداع بصرى أخلاقى.

والقضية الثالثة:

ان خَلْقَ خرافات عن عالم غير هذا العالم لا معنى له على الاطلاق لدى الانسان اذا لم تنتصر غريزة تشويه الحياة والحط من قدرها والشك فيها بداخلنا. وفى تلك الحالة فاننا ننتقم لأنفسنا ضد الحياة بوهم عن عالم آخر أفضل.

والقضية الرابعة:

ان أى تمييز بين عالم حقيقى وعالم ظاهر، سواء فى المسيحية أو عند كانط (وهو فى النهاية مسيحى مخادع) مجرد وحى من ايحاء الانحلال وعرض لانحطاط الحياة(١).

وفى القسم الرابع من «أفول الأصنام» الذى يحمل عنوانا رئيسيا هو «كيف أصبح العالم الحقيقى فى النهاية خرافة». ويحمل عنوانا فرعيا هو «تاريخ غلطة» يتتبع نيتشه تاريخ أقدم غلطة فى تاريخ الانسان وهى الثنائية أو التمييز بين عالم حقيقى وعالم ظاهر فى ست مراحل أساسية على النحو التالى:

أولا- ان العالم الحقيقى يمكن الوصول اليه بالنسبة للحكيم، والتقى، والانسان الفاضل، انه يحيا فيه بل هو نفسه هذا العالم الحقيقى. (هذا هو أقدم شكل للفكرة، وهو نسبيا يمكن

(١) Nietzsche, The Twilight of the Idols. Reason in Philosophy. Sec. 6. P. 484.

ادراكه، وهو بسيط، ومُقْنع واسهابا فى الجملة يقول أفلاطون «أنا الحقيقة»).

ثانيا- ان العالم الحقيقى لايمكن الوصول اليه فى الوقت الحاضر، ولكنه يحمل وعدا بهذا الوصول بالنسبة للحكيم، والتقى، والانسان الفاضل (وبالنسبة للآثم الذى يتوب). (تطورت الفكرة: أصبحت أكثر خبثا ومكرا وغموضا وغير ممكن اثباتها، أصبحت أنثى، أصبحت مسيحية).

ثالثا- ان العالم الحقيقى لا يمكن الوصول اليه، ولا يمكن اثباته، ولا يحمل وعدا بهذا، ولكن فكرته نفسها عزاء والزام وأمر. (والواقع أننا هنا نرى الشمس القديمة ولكن من خلال الضباب والشك. أصبحت الفكرة محيرة وضعيفة ونوردية، أى أصبحت كانطية).

رابعا- ان العالم الحقيقى لا يمكن الوصول اليه بأية حال، وكونه كذلك فانه غير معروف وبناء على ذلك فانه ليس مُعزيا ولا مخلصا ولا ملزما: اذ كيف يمكن لشئ غير معروف أن يلزمنا؟ (الصباح[1]، والتثاؤب الأول للعقل، فجر الوضعية).

خامسا- ان العالم الحقيقى لم يعد فكرة صالحة لأى شئ ولا ملزمة بالنسبة لأى شئ. لقد أصبحت فكرته غير مفيدة وغير ضرورية وبناء على ذلك فقد فندت فلنلغها! (الضحى[2]، الافطار، عودة الاحساس الجميل والبهجة، حمرة خجل أفلاطون المرتبك، صخب كل الأرواح الحرة).

سادسا- لقد ألغينا العالم الحقيقى فأى عالم تبقى؟ العالم الظاهر؟ ربما. ولكن كلا! فمع العالم الحقيقى ألغينا العالم الظاهر أيضا. (الظهيرة، اللحظة التى يكون فيها الظل قصيراً جدا، نهاية الخطأ الأكبر، الدرجة العالية للانسانية، هنا يبدأ زرادشت)[3].

وهكذا فان المراحل الثلاث الأولى: وهى المرحلة الأفلاطونية، والمرحلة المسيحية، والمرحلة الكانطية، تظهر فى الظلام لأن فكرة «العالم الحقيقى» تحجب عنها النور. ومع المرحلة الرابعة وهى المرحلة الوضعية تهل تباشير الصباح ويستيقظ العقل من ثباته وتفقد فكرة «العالم

---

(١) ترجمنا تعبير Gray Morning الذى يعنى حرفيا «الصباح الرمادى» بكلمة «الصباح» لأن المؤلف يقصد باللون الرمادى عدم طلوع الشمس، والصباح هو أول ساعة من النهار قبل طلوع الشمس.

انظر: كتاب «الألفاظ الكتابية» لعبد الرحمن بن عيسى الهمذانى (باب ساعات النهار) ص ٢٨٧.

(٢) ترجمنا تعبير Bright day الذى يعنى حرفيا «النهار المشرق» بكلمة «الضحى» لأنه يعقب «الغداة». والغداة تكون بعد طلوع الشمس مباشرة ثم يأتى «الضحى» وهو ارتفاع الشمس. انظر: كتاب «الألفاظ الكتابية» لعبد الرحمن بن عيسى الهمذانى (باب ساعات النهار) ص ٢٨٧.

(٣) Nietzsche, The Twilight of the Idols. The History of an Error. PP. 485-486.

الحقيقى» معناها وقيمتها. ومع المرحلة الخامسة تشرق الشمس ويأتى الضحى مبشرا بالغاء هذه الفكرة فتبتهج الأرواح الحرة ومعها روح نيتشه بغير شك، ويخجل أفلاطون فى خزى لأنهم قد اكتشفوا حقيقة عالمه الزائف. ولا شك أن هذه المرحلة تتفق مع المرحلة الثانية فى حياة نيتشه وهى التى تخلى فيها عن كل معتقداته الميتافيزيقية التى آمن بها فى كتابه «ميلاد التراجيديا» الذى يعبر عن المرحلة الأولى من حياته. وهذا الالغاء السلبى لفكرة «العالم الحقيقى» يعقبه مرحلة أخيرة تظهر عند الظهيرة عندما تُلقى الشمس أقصر ظلالها ويبدأ زرادشت.

وعلى هذا النحو ألغى نيتشه «العالم الحقيقى» وألغى معه أيضا «العالم الظاهر» أى ألغاه بوصفه عالما ظاهرا وأكده بوصفه العالم الحقيقى الوحيد. فماذا يقول زرادشت اذن فى هذا الصدد؟

يجب أن نختتم دراستنا لموقف نيتشه بازاء «ثنائية» العالم بكتابه «هكذا تكلم زرادشت». ولا نستطيع أن نغفل عن أهمية هذا الكتاب وخاصة أن نيتشه يعلن أنه أعمق كتاب فى تاريخ الانسانية، اذ يقول فى مقدمته لكتابه «هو ذا الرجل»: «لقد قدمت مع زرادشت أعظم هدية للانسانية حتى الآن. وهذا الكتاب، عبر آلاف السنين، ليس فقط أعظم كتاب ولكنه أيضا أعمق كتاب»(١).

ونتساءل فى البداية: من هو زرادشت نيتشه؟(٢). ونقول مع دانهاوسر انه نيتشه نفسه. فقد كتب نيتشه الى أوفربك عن الجزء الأول من «هكذا تكلم زرادشت» مؤكدا أنه يحتوى على «صورة لوجودى». وفى «هو ذا الرجل» يقرر أنه يتكلم عن نفسه فى «فاجنر فى بايرويت»، ولذلك فان النص حين يذكر اسم «فاجنر» نستطيع أن نستبدل به اسم نيتشه أو زرادشت. وفوق هذا فاننا لا يمكن أن نشك فى أن اشارات زرادشت المتعددة الى ماضيه فى «هكذا تكلم زرادشت» هى تلميحات الى ماضى نيتشه نفسه. ونيتشه أيضا يسمى نفسه «أبو زرادشت» ويشير اليه باعتباره «شخصا أقوى منى»(٣).

---

(١) Nietzsche, Ecc Homo. Nietzsche's Preface. Aphorism 4.

(٢) يشير دانهاوسر الى أن هناك مقالا لمارتن هيدجر بعنوان «من هو زرادشت نيتشه». ولكن اجابة هيدجر عن هذا السؤال تختلف عن اجابته. فهو يقرر أن زرادشت هو المبشر بالعود الأبدى والانسان الأعلى. ويستطرد دانهاوسر قائلا ان زرادشت المبشر بالعود الأبدى والانسان الأعلى يظل لغزا ويظل السؤال عنه بحاجة الى اجابة.

V. Dannhauser, Nietzsche's View of Socrates. f.n. P. 241.

(٣) Dannhauser, Nietzsche's View of Socrates. PP. 241-242.

ولكن لماذا يختار نيتشه نبيا ومعلما دينيا لفارس القديمة كقناع له؟

نستطيع أن نجد اجابة عن هذا السؤال عند نيتشه نفسه فى كتابه «هو ذا الرجل» اذ يقول نيتشه فى القسم الذى يحمل عنوان «لماذا أنا مصير»:

> لقد كان زرادشت أول من نظر الى الحرب بين الخير والشر على أنها العجلة التى توجه آليه الأشياء، وكانت مهمته هى نقل الأخلاق الى المجال الميتافيزيقى كقوة، وعلة، وغاية فى ذاتها. لقد خلق زرادشت هذا الخطأ الفاجع، وهو الأخلاق، وبالتالى يجب أن يكون أول من يدرك هذا الخطأ، ليس فقط لأن لديه خبرة فى هذا الشأن أكثر من أى مفكر آخر فالأهم أن زرادشت كان أكثر صدقا من أى مفكر آخر غيره، فمذهبه، ووحدته تضع الصدق باعتباره أسمى فضيلة، وهذا بعكس المثاليين الجبناء الذين يهربون من الواقع. وزرادشت أكثر قدرة على التحمل من كل المفكرين الآخرين مجتمعين، فالفضيلة الفارسية تقول ان على الانسان أن يقول الصدق وأن يصوب سهامه بمهارة[١].

ويقدم دانهاوسر عدة أسباب أخرى لاختيار نيتشه زرادشت كقناع:

والسبب الأول: أن اسم زرادشت نفسه كان حتميا ليعيد الى ذاكرة القارئ الأوروبى صورة الشرق وبُعده لنقد التراث الغربى كله. والسبب الثانى: أنه بالكلام على لسان مؤسس عقيدة يشير نيتشه أكثر من مرة الى أنه أكثر من مجرد فيلسوف تقليدى. والسبب الثالث: أن اسم زرادشت يمثل نهاية مفاجئة لجملة تبدأ بـ «هكذا تكلم» لأن «هكذا تكلم» صوت توراتى استخدمه لوثر أحيانا فى ترجمته الألمانية للكتاب المقدس. والنهاية المفاجئة تصبح مفهومة بالنسبة لكتاب يبدأ بالتأكيد على أن الاله قد مات. واختيار نيتشه لزرادشت اختيار ذو مغزى لأنه يشير الى بديل للمسيح وفى نفس الوقت يحول دون وجود مثيل له[٢].

فما هو موقف زرادشت اذن بازاء ثنائية العالم وماذا يقول عنها؟

يأتى أول انكار للعالم الآخر وأول دعوة للتمسك بالحياة على الأرض والوفاء لها على لسان زرادشت فى الفقرة الثالثة من مقدمته فور اعلانه عن موت الاله مباشرة وكأنه يريد أن يحل

---

(١) Nietzsche, Ecc Homo. Sec. 3. PP. 783-784.

(٢) Dannhauser, Nietzsche's View of Socrates. P. 243.

محل عبادة الاله السماوى المسيحى عبادة الهة أخرى جوادة دائما وهى الأرض. وعلى ذلك لم يعد الآثم هو الذى لا يكون وفيا للاله المسيحى، بل هو الذى لا يكون وفيا للأرض فيصدق أولئك الذين يسممون حياته حين يمنونه بعالم آخر أفضل من العالم الأرضى.

«انى أناشدكم يا اخوانى أن تظلوا أوفياء للأرض ولا تصدقوا أولئك الذين يحدثونكم عن آمال فى عالم آخر، انهم يدسون لكم السم سواء كانوا يعلمون أو لا يعلمون. أولئك هم الذين يحتقرون الحياة، انهم ينحلون بعد أن سمموا أنفسهم، وان الأرض منهم لملول. لقد كان الاثم ضد الاله فيما مضى هو الاثم الأكبر ولكن الاله قد مات ومعه كل هؤلاء الآثمين. والآن أصبح أكبر اثم هو الاثم ضد الأرض، هو تقدير العالم الذى لا يمكن معرفته أكثر من تقدير معنى الأرض(١).

وفى الفقرة الرابعة يعلن زرادشت أيضا عن حبه لأولئك الذين يكونون أوفياء للأرض والذين يضحون من أجلها دون أن يبحثوا عن سبب فى عالم آخر يبرر تضحيتهم، أولئك الذين يحبون الأرض من أجل ذاتها ومن أجل أن تصبح يوما ملكا للانسان وحده دون أن يؤرقه فيها خوفه من الاله أو من العقاب فى العالم الآخر.

«انى أحب أولئك الذين لا يبحثون وراء النجوم عن سبب للحياة على الأرض والتضحية فيها، أولئك الذين يضحون بأنفسهم فى سبيل الأرض لتصبح فى يوم من الأيام ملكا للانسان»(٢).

والواقع أن نيتشه فى دفاعه عن الأرض، تلك الكلمة التى عشقها نيتشه فاستخدمها على لسان زرادشت عشرات المرات، وفى أمله أن تصبح الأرض ملكا للانسان وحده كان متأثرا الى حد بعيد بالنزعة الرومانسية فى القرن التاسع عشر، وعلى وجه التحديد بالشاعر الألمانى جيته الذى يثنى عليه نيتشه فى مواضع كثيرة والذى يسميه بالروح الحر. وعبارة نيتشه السابقة التى يصبو فيها الى أن تصبح الأرض ملكا للانسان وعباراته عن الأرض بصفة عامة تذكرنا بقصيدة لجيته بعنوان «بروميثيوس»(٣) يقول فيها:

Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Zarathustr's Prologue. Sec. 3. P. 125.(١)

Ibid. Sec. 4. P. 127. (٢)

(٣) تقول الأسطورة الأغريقية ان بروميثيوس سَخَرَ من الآلهة وتفوق عليهم جميعا فى المكر والخداع وارتاب فى زيوس كبير الآلهة عندما عرض عليه باندورا ليتزوجها ورفض هذا العرض وسرق النار من السماء وأعطاها للبشر، وهى الجريمة التى بسببها أمر زيوس ابنه هرمس أن يقيد بروميثيوس بالسلاسل الى صخرة على جبل القوقاز حيث نهشت النسور كبده طوال ثلاثين عاما (وفى بعض الأساطير طوال ثلاثين ألف عام) وأخيرا حرره هرقليس. فشخصية بروميثيوس اذن ترمز الى التحدى الذى تجاوز كل الحدود.

V. Zimmerman, Dic. of Classical Mythology. S.V. Prometheus. PP. 221-222.

لتحجب سماواتك ياجوبيتر[1]

بسحب قاتمة

ولتلهو، مثل صبى يقطع رءوس الأشواك،

على أشجار البلوط وقمم الجبال!

ولكن عليك أن تترك لى أرضى

مستقرة كما هى،

وكوخى الذى لم تشيده

وموقدى الذى تحسدنى

على دفئه.

* * *

أنا لا أعرف شيئا تحت الشمس

أتعس منكم أيها الآلهة!

أنتم تطعمون جلالكم

بطريقة حقيرة

بضرائب قربانية

وصلوات بائسة

وكنتم ستموتون جوعا

لو لم يكن الأطفال والمتسولون

سذجا مفعمين بالأمل.

* * *

حينما كنت طفلا

لا أعرف طريقى

وجهت عينى الشاردتين

صوب الشمس، وكأن فوقها

أذنا تسمع نواحى.

وقلبا مثل قلبى

(١) جوبيتر هو زيوس كبير الآلهة فى الأساطير الاغريقية.

يبالى بألمى
من ساعدنى
ضد غطرسة التيتان الوحشية؟
من أنقذنى من الموت
من العبودية؟
ألم تفعل ذلك كله بنفسك،
ياقلبى المتوهج المقدس؟
ألم تتوهج بالشكر
وأنت شاب طيب مخدوع
لذلك الذى يرقد فى السماء.

* * *

أنا أبجلك؟ لماذا؟
هل خففت آلام المظلومين؟
هل مسحت دموع الخائفين؟
ألم أصبح رجلا
بواسطة الزمن القادر
والقدر الأبدى
سادتى وسادتك؟

* * *

هل توهمت بالصدفة
أن أكره الحياة
وأفر الى الصحراء
لأن أحلامى الوردية
لم تنضج كلها؟

* * *

ها هنا أستقر، وفى مخيلتى
جنس يكون مثلى،
يعانى، ويبكى،

ويفرح ، ويبتهج،

ويتحداك مثلما أتحداك أنا[1]

والواقع أن هذه القصيدة الشعرية تنطوى على أهم أفكار نيتشه الفلسفية وهى حب الحياة على الأرض والتمسك بها، وتحدى جميع الآلهة والاستخفاف بها، وتمجيد الانسان والاشادة به، وتخيل جنس قوى يعانى ويبكى ويفرح ويبتهج ويتحدى جميع الالهة ويكون أقرب الى جنس الانسان الأعلى. ولقد لاحظنا بصفة عامة أن هناك صلة وثيقة بين جيته ونيتشه ليس فقط فى «الفكر» ولكن فى «اللغة» أيضا. فالكثير من الألفاظ والعبارات التى يستخدمها نيتشه شعرا ونثرا هى نفسها ألفاظ جيته وعباراته، الأمر الذى يقتضى منا بحثا لغويا يحدد هذه الصلة على وجه الدقة، ولكن ليس مكانه ههنا.

واذا ما عدنا الى زرادشت نجده يقدم فى خطبة «المؤمنون بالعالم الآخر» تفسيرا سيكولوجيا لفكرة «العالم الآخر» فيقول ان هذه الفكرة تحقق للانسان بهجة سَكْرَى وتجعله يفقد ذاته وينسى آلامه التى يعانى منها على الأرض. «بالبهجة السَكْرَى يهرب الانسان من معاناته ويفقد ذاته. ولقد بدا لى العالم الآخر بهجة سَكْرَى وفقدانا للذات»[2]. وكما أن الانسان هو الذى خلق هذا العالم الوهمى فهو أيضا الذى خلق كل الآلهة من رماد هذه الأرض ومن لهيبها كما يقول زرادشت.

«واحسرتاه يا اخوانى، ان هذا الاله الذى خلقته بنفسى هو من صنع الانسان ومن جنونه مثل كل الآلهة! انه الانسان نفسه، انه نموذج بائس للانسان ولأناه: فمن رمادى ولهيبى أتى هذا الشبح اِلىّ، والحقيقة أنه لم يأت من وراء هذا العالم الأرضى»[3].

وهكذا فان شقاء الانسان وضجره من الحياة على الأرض ويأسه منها قد دفعه الى أن يخلق عالما وهميا آخر يكون بمثابة عزاء وسلوى ينسى بها نفسه ويهرب من آلامه ومعاناته.

«ان المعاناة والشعور بالعجز الى جانب الجنون بالنعيم الذى لا يعرفه الا أولئك الذين يعانون معاناة شديدة هى التى خلقت كل العوالم الأخرى. ان الضجر الذى يصبو الى بلوغ النهاية بقفزة واحدة مصيرية، هذا الضجر الجاهل البائس الذى لا يصبو الى المزيد هو الذى خلق كل الآلهة وكل العوالم الأخرى. صدقونى، يا اخوانى، لقد يئس البدن من البدن فراح يتحسس الجدران النهائية للعالم المحسوس بأصابع الروح المخدوعة. صدقونى، يا اخوانى، لقد يئس البدن

(١) نقلاً عن: Kaufmann, Twenty-five German Poets. PP. 25-27.

(٢) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Zarathuatra's Speeches. On the Afterworldly. 143.

(٣) Ibid. P. 143.

من الأرض فسمع صوتا يتحدث اليه من قلب الوجود فأراد أن يحطم هذه الجدران النهائية وأن ينفذ منها الى العالم الآخر. ولكن العالم الآخر محتجب تماما عن البشر، وذلك العالم الذى يخلو من كل ما هو انسانى لا يعدو كونه عالما سماويا. ولكن قلب الوجود لا يتحدث الى البشر على الاطلاق الا بوصفه بشريا[1]».

ثم يعلن زرادشت أنه يريد أن يعلم البشر كبرياء جديدا وارادة جديدة.

«لقد علمتنى ذاتى كبرياء جديدا سوف أعلمه للبشر: علمتنى ألا أدفن رأسى فى رمال الأشياء السماوية بعد الآن وأن أرفعها فى حرية، رأسا ترابية تخلق معنى الأرض. وسوف أعلم البشر ارادة جديدة يريدون بها هذا الطريق الذى مشى فيه الانسان من قبل كالأعمى، ويقرونه ولا يتراجعون عنه مثل المرض والمنحلين. أولئك المرضى والمنحلين الذين احتقروا البدن والأرض وابتدعوا ملكوت السماوات وقطرات الدم لخلاص البشر. ولكن حتى هذه السموم بحلاوتها ومرارتها قد أخذوها من البدن والأرض. لقد أرادوا أن يهربوا من بؤسهم، وكانت النجوم بعيدة جدا عنهم فراحوا يقولون فى حسرة: «ألا توجد طرق سماوية نتسلل منها الى وجود آخر وسعادة أخرى!» وعلى هذا النحو ابتدعوا حيلهم الحقيرة وجرعاتهم الدموية[2].

وهكذا فان نيتشه، كما يقول فى «مهرجان الحمار»، لا يريد أن يُدخل البشر ملكوت السماوات ولا ينشد فى غير الأرض ملكوتا[3]. وها هو ذا فى قسم بعنوان «أصحاب السمو» يبث فى الانسان حب الأرض قائلا:

«يجب على الانسان أن يعمل مثل الثور وأن تفوح سعادته بعبق الأرض لا باحتقارها. بودى أن أرى الانسان مثل الثور الأبيض، يجر المحراث ويخور أمامه، ويكون خواره دائما تسبيحا لكل الأشياء الأرضية[4]». انه يريد أن يعلم البشر محبة الحياة على الأرض، تلك الحياة التى يصفها فى «الشرور الثلاثة» بأنها «تفاحة ناضجة ذهبية بقشرة ناعمة تلقى بنفسها بين يديه»[5]. وذلك لكى يشتاقوا الى العودة اليها مرة أخرى ولا يفكرون فى عالم آخر بديل ولا يصدقون الكهنة، أولئك المرضى المسمومين. «ان الحياة ينبوع من البهجة ولكن

---

(1) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, Zarathustra's Speeches. On the Afterworldly. PP. 143-144.

(2) Ibid. P. 144.

(3) Ibid. Fourth Part. Sec. 2. P. 428.

(4) Ibid. Second. Part. P. 229.

(5) Ibid. Third Part. P. 299.

بالنسبة لأولئك الذين يستمعون لمعدتهم العليلة التى تفيض بالكآبة، فان كل الينابيع مسمومة»(١).

ويختتم زرادشت خطبته «المؤمنون بالعالم الآخر» بالثناء على البدن فيقول: «يا اخوانى، أنصتوا الى صوت البدن السليم فانه أصفى وأكثر صدقا»(٢). وهكذا فان غرام نيتشه بالعالم الأرضى جعله يدافع عن البدن ويثنى عليه باعتباره ينتمى الى العالم الأرضى ضد الروح باعتبارها تنتمى الى العالم الآخر غير المرئى. ويأتى دفاع زرادشت عن البدن فور دعوته للتمسك بالأرض والوفاء لها مباشرة وكأنه يريد أن يقول ان الوفاء للبدن لا ينفصل عن الوفاء للأرض.

«لقد نظرت الروح فيما مضى الى البدن باحتقار، ولم يكن هناك أعظم من هذا الاحتقار. لقد أرادت الروح أن يكون البدن هزيلا، شاحبا، جائعا، على أمل أن تفر منه ومن الأرض. ولكن هذه الروح كانت على مثال بدنها هزيلة، شاحبة، جائعة، وكانت تجد شهوتها فى أن تكون قاسية على بدنها. ولكن لتخبرونى يا اخوانى: ماذا يعلن لكم بدنكم عن روحكم؟ ألا يعلن لكم أنها فقر وقذارة وقناعة بائسة؟»(٣).

ويجب أن ننتبه الى أن «النفس» أو «العقل» عند نيتشه ليس جوهرا قائما بذاته، مستقلا عن البدن، بل هو مجرد أداة من أدواته أو وظيفة من وظائفه تفنى بفنائه. وفى مقدمة زرادشت يدور الحوار التالى بين زرادشت والبهلوان بعد أن سقط من على الحبل.

يقول البهلوان: لقد كنت أعرف منذ عهد بعيد أن الشيطان سيوقع بى وها هو الآن يجرنى الى الجحيم، ليتك تمنعه.

فيرد زرادشت عليه قائلا: أقسم لك بشرفى يا صديقى أن كل ما تتحدث عنه لا وجود له. فليس هناك شيطان ولا جحيم، وحتى نفسك ستموت قبل بدنك فلا تخف من شئ بعد ذلك(٤).

وهنا يحدد نيتشه بايجاز شديد طبيعة العلاقة بين النفس والبدن، فالبدن هو الأصل وبفناء البدن تفنى النفس أيضا، وبتعبير فلسفى فان نيتشه ينظر الى البدن باعتباره جوهرا وينظر إلى

---

(١) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. On Old and New Tablets. Sec. 16. P. 318.

(٢) Ibid. Zarathustra's Speeches. On Theafterworldly. P. 145.

(٣) Ibid. Zarathustra's Prologue. Sec. 3. P. 125.

(٤) Ibid. Sec. 6. P. 132.

النفس باعتبارها مجرد عَرَض من أعراضه. ويقول زرادشت فى «المحتقرين للبدن»:

«يقول الطفل: «أنا بدن ونفس». ولكن الانسان لا يجب أن يتكلم مثل الأطفال. فالعارف المتنبه يقول: لست الا بدنا، أما النفس فهى مجرد كلمة تطلق على شئ يتعلق بالبدن. ان البدن عقل عظيم وهو يعنى أشياء كثيرة. انه حرب وسلام، وقطيع وراع. وأداة بدنك هى أيضا عقلك الصغير. ان ما تسميه «عقلا» يا أخى هو أداة صغيرة ولعبة لعقلك العظيم. انك تقول «أنا» وتفخر بهذه الكلمة، ولكن ما هو أعظم من هذه الكلمة يكمن فيما لا تحب أن تؤمن به وهو بدنك وعقله العظيم. وذلك البدن لا يقول «أنا» ولكنه هو وحده «الأنا».

ان ما تحس به الحواس وما يعرفه العقل ليس غاية فى ذاته، ولكن الحواس والعقل تقنعك بأنها غاية كل الأشياء، فيا له من غرور. ان العقل والحواس مجرد أدوات ولعب. ووراء العقل والحواس تكمن الأنا. والأنا أيضا ترى بعيون الحواس وتسمع بآذان العقل. ان النفس ترى وتسمع دائما: انها تقارن، وتنتصر، وتغزو، وتدمر، انها تسيطر وتكون تحت سيطرة الأنا. فوراء أفكارك وأحاسيسك، يا أخى، يقف حاكم قوى، حكيم مجهول اسمه الأنا، انه يسكن فى بدنك، انه بدنك[1].

وهكذا فان نيتشه لا يفصل بين النفس والبدن ليجعل لأحدهما الأسبقية الأنطولوجية على الآخر أو ليجعل لأحدهما البقاء بعد الآخر، ولكنه يعتبرهما شيئا واحدا فيطلق على «البدن» اسم «النفس» واسم «العقل العظيم». ولا شك أنه على هذا النحو ينزع نزعة مادية خالصة ويطرح تماما المعنى المثالى للعقل باعتباره جوهرا قائما بذاته ومستقلا عن البدن. ويختتم نيتشه هذا القسم باتهام المحتقرين للبدن بالعجز عن الخلق والابداع فيناديهم قائلا لهم.

أيها المحتقرون للبدن، ان ذواتكم تتوق الى الفناء وذلك هو السبب فى احتقاركم للبدن، اذ لم يعد فى مقدوركم أن تخلقوا ما يتجاوز ذواتكم»[2].

ويؤكد زرادشت مرة أخرى على الوحدة بين البدن والنفس أو العقل فى قسم آخر بعنوان «الفضيلة الواهبة» فيقول:

«ان البدن يجتاز التاريخ مقاتلا، والعقل هو المبشر بمعارك البدن وانتصاراته. فالبدن كالصوت والعقل هو الصدى التابع له»[3].

---

(1) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Zarathustra's Speeches. On the Despisers of the Body, P. 146.

(2) Ibid. P. 147.

(3) Ibid. P. 187.

وعلى هذا النحو نستطيع أن نقول ان نيتشه كان يعتنق ما يسمى الآن بمذهب الظواهر الثانوية ومؤداه أن البدن هو الأصل أما العقل أو النفس وظواهرها فهى مجرد ظواهر ثانوية أو طارئة بالنسبة اليه. فالعقل ليس شيئا قائما بذاته، لكنه خيط من الحوادث التى لا تُكَوِّنُ شيئا لأن كل حادثة من هذه الحوادث تنتج عن حادثة بدنية، وتُفسر تفسيرا كاملا بواسطتها، حتى يمكن القول بأن الحوادث العقلية تشبه الظلال التى تظهر لجسم ما، أو الروائح التى ينتجها مصنع ما[1].

(١) Widsom, Problems of Mind and Matter. P. 107.

فكرة «الاله» كأساس لفكرة» العالم الآخر:

والواقع أن نيتشه لا يفصل بين فكرة «العالم الآخر» وفكرة «الاله» باعتباره يشكل أساس هذا العالم ويمثل أكبر اعتراض على الحياة الأرضية حتى لقد ذهب هيدجر الى أن الاله الذى يعلن نيتشه عن موته هو «العالم المجاوز للحس». ويتكلم نيتشه لأول مرة عن «موت الاله المسيحى» فى الكتاب الثالث من «العلم المرح» حيث يقول:

«لقد مات الاله المسيحى، وربما تبقى هناك كهوف يظهر فيها شبحه لآلاف السنين وما زال علينا أن نقهر شبحه أيضا»[(١)].

ونواجه هذا الاعلان مرة أخرى فى نفس الكتاب فى قسم آخر يحمل عنوان «المجنون» حيث يقول:

«ألم تسمعوا عن المجنون الذى أشعل مصباحا فى ضوء النهار وجرى الى السوق وراح يصرخ دون توقف: «انى أبحث عن الاله المسيحى! انى أبحث عن الاله المسيحى»، بينما كان يقف حوله كثيرون من أولئك الذين لا يؤمنون بالاله فأثار ضحكهم وسأله أحدهم: هل تاه الاله المسيحى؟ وسأله آخر: هل ضل طريقه مثل الأطفال؟ أم أنه مختبئ؟ هل هو خائف منا؟ هل ذهب فى رحلة؟ هل هاجر؟ وهكذا راحوا يصيحون ويضحكون فقفز المجنون فى وسطهم وراح يرميهم بنظرات ثاقبة ثم صاح فيهم: «تسألونى أين ذهب الاله المسيحى؟ سأخبركم. لقد قتلناه، نحن جميعا قد اغتلناه. ولكن كيف فعلناهذا؟ كيف استطعنا أن نشرب البحر فى جرعة واحدة؟ من أعطانا المسحة التى ننظف بها الأفق كله؟ وماذا فعلنا عندما حررنا الأرض من دورانها حول الشمس؟ الى أين تتحرك الأرض الآن؟ والى أين نتحرك نحن الآن؟ بعيدا عن كل الشموس؟ ألسنا نندفع الآن باستمرار فى تهور؟ الى الوراء والى الجانب والى الأمام، وفى كل الاتجاهات؟

ألا يزال هناك «أعلى» و «أسفل»؟ ألسنا نضل فى عدمية لا نهاية لها؟ ألسنا نشعر بأنفاس الفضاء الفارغ؟ ألم تعد أكثر برودة؟ ألا يُطبق الليل علينا باستمرار؟ ألسنا بحاجة الى مصابيح منيرة فى الصباح؟ ألا نسمع شيئا حتى الآن من الضجيج الذى يشيعه حفارو القبور الذين يدفنون الاله؟ ألا نشم شيئا حتى الآن من العفن الالهى فالاله المسيحى أيضا

---

(١) Nietzsche, The Gay Science, Book Three, Sec. 108, p. 167.

يُعفن. لقد مات الاله المسيحى وسيظل ميتا ولقد قتلناه. كيف نُعزى أنفسنا نحن قتلة القتلة؟ ان الاله الذى أقر العالم بأنه الأقدس والأقوى قد نزف دمه تحت سكاكيننا حتى الموت؟ من يمسح هذه الدماء عنا؟ أى ماء هناك يمكن أن نطهر به أنفسنا؟ أى آلام يمكن أن تكفر عنا، أى ألعاب مقدسة يجب علينا أن نبتدعها؟ أليست عظمة هذا العمل أعظم من أن نتحملها؟ ألا يجب أن نصبح نحن آلهة لنبدو جديرين بهذا العمل؟ لم يوجد ما هو أعظم من هذا العمل، وكل من سيولد بعدنا سينتمى بفضل هذا العمل لتاريخ أسمى من كل تاريخ حتى الآن»(١).

ويختتم نيتشه هذا القسم الذى أعلن فيه عن موت الاله المسيحى بقوله: «ماذا تكون كل هذه الكنائس ان لم تكن قبورا للاله المسيحى؟»(٢).

وهكذا فان نيتشه يعلن عن موت الاله المسيحى وفى نفس الوقت يعلن عن الفوضى والعدمية التى يمكن أن تحل بالعالم نتيجة موته. انه يعلم تماما مدى خطورة هذا الاعلان الذى يطلع به على البشر. «من يستطيع أن يكون نبيا يبشر بكسوف الشمس التى ربما لا تظهر شمس مثلها على الأرض من بعد؟»(٣). ولا شك أن صراخ المجنون لمقتل الاله المسيحى يوحى بمخاوف نيتشه من النتائج التى يمكن أن تترتب على هذا القتل والتى تنوء البشرية بحملها. وعلى ذلك فمن الضرورى ايجاد «بديل» عن الاله المسيحى. ونظرا لأنه لا يقدم «البديل» هنا فانه يجعل المجنون يحطم مصباحه ويجرى بعيدا عن الناس قائلا:

«لقد أتيت مبكرا، فلم يحن وقتى بعد. وهذا الحدث المروع مازال فى طريقه ولم يصل الى آذان البشر بعد. فالبرق والرعد يتطلب وقتا، وضوء النجوم يتطلب وقتا، والأعمال التى تُنجَز تظل بحاجة الى وقت ليراها الناس ويسمعوا عنها. وهذا العمل مازال بالنسبة للناس أبعد من النجوم، ولكنهم فيما بعد سيقومون به بأنفسهم»(٤).

أجل، ان الوقت لا يحين فى رأى نيتشه الا عندما يأتى زرادشت فيعلن عن موت الاله المسيحى ويبشر فى نفس الوقت بالانسان الأعلى بديلا وعوضا عنه. ومخاوف نيتشه من عاقبة هذا الحدث المروع تتبدى لنا على نحو أوضح فى عبارته التالية:

«لقد غادرنا الأرض وركبنا السفينة. لقد أحرقنا جسورنا وراءنا. لقد فعلنا أكثر من هذا ودمرنا الأرض وراءنا. والآن أيتها السفينة الصغيرة، فلتحذرى فالبحر بجانبك وهو لا يهدر

(١) Nietzsche, The Gay Science. Book Three. Sec. 125. P. 181.

(٢) Ibid. P. 182.

(٣) Ibid. Book Five. Sec. 343. P. 279.

(٤) Ibid. Book Three. Sec. 125. P. 182.

دائما وأحيانا يبقى ممتدا كالحرير والذهب والموسيقى الحالمة. ولكن ستأتى عليك ساعات تدركين فيها أنه لا متناه وأنه لا شئ يثير الرعب أكثر من اللاتناهى. آه أيها العصفور المسكين الذى شعر بالحرية والآن يخترق جدران القفص! يالعذابك حينما تشعر بالحنين الى الأرض كما لو أنها تقدم لك حرية أكثر بينما لم يعد هناك أى أرض»(١).

وفيما يبدو لنا فان العصفور المسكين الذى يتحدث عنه نيتشه هو الانسان الذى يخشى عليه من الحنين الى الأرض، كذلك فان «الأرض» هنا ترمز الى الاستقرار والراحة فى أحضان الايمان بالاله المسيحى، ذلك الايمان الذى يتوهم الانسان أنه يحقق له حريته وخلاصه. ان نيتشه يخشى على الانسان ألا يتحمل هذا النبأ المروع وهو أن «الاله المسيحى قد مات» وما يترتب عليه من نتائج وأولها أن «الكون آلة، ومن المؤكد أنه لم يشيد لغرض معين»(٢). وأن «الطبيعة العامة للعالم فى كل أبديته هى الفوضى ليس بمعنى أنه يفتقر الى الضرورة ولكن بمعنى أنه يفتقر الى النظام والترتيب والشكل والجمال والحكمة وغير ذلك من الأسماء التى تطلقها النزعات التشبيهية الجمالية»(٣).

ورغم هذه المخاوف اندفع نيتشه فى طريقه الى النهاية دون أن يفكر لحظة واحدة فى التراجع وراح يصرخ فى نهاية القسم الذى أعلن فيه عن موت الاله المسيحى قائلا:

«متى تكف كل أشباح الاله المسيحى عن تعمية عقولنا ؟»(٤).

وفى محاولة من جانبه لتبديد مخاوف الانسان من النتائج التى تترتب على موت الاله المسيحى يقول فى مستهل الكتاب الخامس من «العلم المرح» تحت عنوان «معنى بهجتنا»:

«ان أعظم حدث فى عصرنا، وهو موت الاله المسيحى، أى عدم الايمان بالاله المسيحى، بدأ يلقى بظلاله على أوروبا، على الأقل بالنسبة لبعض الناس، بالنسبة لأولئك الذين كان الشك فى عيونهم قويا وحادا بالدرجة التى تكفى لرؤية هذا المشهد، ان بعض الشموس قد غَرَبَتْ وبعض الثقة القديمة العميقة قد تحولت الى شك. ألا زلنا خائفين من النتائج الأولى لهذا الحدث؟ ان نتائج هذا الحدث علينا على العكس تماما مما يتوقع أى انسان: انها لا تبعث على الحزن والاكتئاب على الاطلاق، ولكنها بالأحرى مثل نور جديد من الصعب أن يوصف، انها

---

(١) Nietzsche, The Gay Science. Book Three. Sec. 124. PP. 180-181.

(٢) Ibid. Sec. 109. P. 167.

(٣) Ibid. P. 168.

(٤) Ibid. P. 169.

سعادة وراحة وبهجة وشجاعة وفجر جديد. حقا، نحن الفلاسفة، والأرواح الحرة عندما نسمع أن «الاله القديم قد مات» نشعر كما لو أن فجرا جديدا يشرق علينا، وتفيض قلوبنا بالعرفان بالجميل والدهشة والهواجس والآمال. أخيرا، يبدو الأفق مفتوحا أمامنا من جديد مع أنه لم يسطع بعد. أخيرا، تستطيع سفننا أن تغامر وتواجه كل الأخطار، وتصبح جسارة محبى المعرفة ممكنة من جديد، ويمتد البحر، بحرنا، مفتوحا من جديد، وربما لم يوجد من قبل أبدا مثل هذا البحر المفتوح»[1]. فلما حان الوقت جاء زرادشت ليعيد على الأسماع هذا النبأ المروع عن موت الاله المسيحى ولكنه فى هذه المرة يحمل البشارة بالانسان الأعلى. ومنذ البداية يلتقى زرادشت فى الغابة بالقديس الذى يمثل الاله المسيحى فيسأله: «ما هو عمل القديس فى الغابة؟» فيجيبه القديس: «اننى أنظم الاناشيد وأترنم بها، وحينما أنظم هذه الأناشيد أضحك وأبكى وأهمهم بذكر الاله المسيحى، وهكذا أسبح الاله المسيحى» فما كاد زرادشت يسمع كلام القديس عن الاله حتى تركه ومضى فى طريقه فلما أصبح بمفرده راح يقول فى نفسه: «أيمكن هذا؟ ألم يسمع هذا القديس العجوز فى الغابة أن الاله المسيحى قد مات!»[2].

ويختتم زرادشت الجزء الأول من كتابه بقسم يحمل عنوان «الفضيلة الواهبة» ويختتم هذا القسم بقوله: «لقد مات جميع الآلهة، والآن فاننا نريد الانسان الأعلى ولتكن هذه هى ارادتنا الأخيرة فى تلك الظهيرة العظيمة»[3]. ومن على «الجزر السعيدة» يعلن زرادشت أن الاله المسيحى مجرد ادعاء شعرى، مجرد أكذوبة من اختلاق الشعراء، ومن ناحية أخرى فان الاعتقاد بوجوده يضر بالحياة الانسانية أعظم الضرر. وهنا ينحط نيتشه بنفسه الى نزعة حسية ساذجة فنرى زرادشت يدعو الانسان ألا يتطلع بعقله الى ما وراء هذا العالم المحسوس، وأن يقصر تفكيره على ما يمكن رؤيته والاحساس به فقط فيقول:

«ان الاله المسيحى مجرد افتراض، ولكننى أريدكم ألا تفترضوا وراء حدود ارادتكم الخلاقة. هل تستطيعون أن تخلقوا الها؟ اذن فلا تحدثونى عن أى اله. ولكنكم تستطيعون حقا أن تخلقوا الانسان الأعلى. وربما لا تكونون أنفسكم هذا الانسان يا اخوانى. ولكنكم تستطيعون أن تعيدوا خلق أنفسكم بأن تكونوا آباء وأجدادا للانسان الأعلى: فلتجعلوا هذا أفضل خَلْق. ان الاله مجرد افتراض، ولكننى أريدكم أن تفترضوا فى حدود ما يمكن التفكير فيه. فهل

(١) Nietzsche, The Gay Science. Book Five. Sec. 343. P. 280.

(٢) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Zarathustra's Prologue. Sec. 2. PP. 123-124.

(٣) Ibid. Second Part. P. 191.

تستطيعون أن تفكروا فى الاله؟ ولكن هذا هو ما يجب أن تعنيه بالنسبة لكم ارادة الحقيقة: ان كل ما هو موجود يمثل بالنسبة للانسان ما يمكن التفكير فيه وما يمكن رؤيته وما يمكن الاحساس به. فيجب أن تفكروا عن طريق حواسكم. ان ما كنتم تسمونه عالما يجب أن تخلقوه بأنفسكم: بعقلكم وتصوركم وارادتكم وحبكم. وعندئذ تبلغون نعيمكم يا محبى المعرفة. وكيف تطيقون الحياة بدون هذا الأمل يا محبى المعرفة؟ ولا يمكن أن تكونوا قد ولدتم فى اللامفهوم ولا فى اللامعقول. ولأكشف لكم كل ما فى قلبى يا أصدقائى: اذا كان هناك آلهة فكيف أستطيع أن أتحمل ألا أكون الها! واذن فليس هناك آلهة. ومع أننى قد انتزعت هذه النتيجة فانها تنتزعنى الآن. ان الاله المسيحى مجرد فكرة تجعل كل ما هو مستقيم ملتويا، وتجعل كل ما هو ملتو مستقيما. فالزمان زائل، وكل ما هو زائل مجرد أكذوبة. وهذه الفكرة مجرد دوامة حمقاء تتطاير فيها عظام البشر، وتقيؤ تلفظ فيه المعدة ما بداخلها»[1]. وينتهى زرادشت الى القول بأن «كل الشعراء يكذبون كثيرا»[2]. ونؤكد زرادشت هذه الفكرة فى قسم آخر بعنوان «الشعراء» اذ يقول: «وا أسفاه، هناك أشياء كثيرة بين السماء والأرض لا يحلم بها الا الشعراء فقط، وخاصة الأشياء التى فوق السماوات، فكل الآلهة مجرد رموز من خلق الشعراء»[3]. «وا أسفاه، لقد ألقيت شبكتى فى بحار الشعراء راجيا أن أصيد خير الأسماك ولكننى دائما كنت أسحب شبكتى وفيها رأس اله قديم»[4].

ويجب أن نؤكد دائما أن نيتشه يحارب الاله المسيحى باعتباره أساسا لحشد من القيم الأخلاقية التى تنتقص من قيمة الحياة الأرضية وتعكر صفو بهجتها وتقف عائقا فى سبيل ثرائها. فها هو يقول فى «عدو المسيح»:

«عندما يُستبعد من فكرة الاله افتراض الحياة الصاعدة وكل شئ قوى وشجاع ومنتصر، عندما يتدهور الاله تدريجيا الى مجرد رمز، الى عصا يتكئ عليها المضجرون، وملاذ أخير للغارقين، عندما يصبح الها للفقراء والآثمين والمرضى بغير منازع، وتصبح الصفة الأساسية له أنه «المُخَلص» و «الفادى» فماذا يعنى مثل هذا التحول الذى طرأ على الاله؟ لقد اتسع ملكوت الاله على هذا النحو. فقد كان فى البداية الها لاسرائيل شعبه المختار ثم أصبح بعد ذلك تائها مثل شعبه المختار ودخل أراضىً أجنبية ولم يستقر أبدا فى أى مكان حتى شعر أن

(1) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Second Part. Upon the Blessed Isles. PP. 197-198.

(2) Ibid. P. 198.

(3) Ibid. P. 240.

(4) Ibid. PP. 240-241.

وطنه فى أى مكان، حتى أصبح أعظم عدد من البشر ونصف الأرض تؤيده. ومع ذلك فان اله العدد العظيم من البشر، الاله الديمقراطى، لم يصبح الها وثنيا فخورا بنفسه، ولكنه ظل الها يهوديا، ظل اله الأماكن المنعزلة والأركان المظلمة والجهات غير الصحية من العالم، وملكوته الواسع ظل ملكوتا يهوديا سفليا ومصحة للمرضى. وهذا الاله نفسه اله شاحب جدا وضعيف جدا ومنحط جدا، وحتى أشحب الشاحبين كان بمقدوره أن ينتصر عليه. ولقد نسج الميتافيزيقيون حوله نسيجهم وأنامره تنويما مغناطيسيا بحركاتهم حتى أصبح عنكبوتا وميتافيزيقيا. والآن فانه بدوره ينسج نسيج العالم من نفسه، ويغير نفسه الى شئ أكثر نحولا وأكثر شحوبا، لقد أصبح «مثلا أعلى» و «روحا نقية»، أصبح هو «المطلق» و «الشئ فى ذاته». لقد تدهور الاله وأصبح «شيئا فى ذاته» ان الفكرة المسيحية عن الاله باعتباره الها للمرضى، باعتباره عنكبوتا وروحا، هى أكثر أفكار الانسان فسادا عن الاله. لقد تدهور الاله فأصبح نقيضا للحياة بدلا من كونه تجليا وقبولا أبديا لها، أصبح اعلانا للحرب ضد الحياة والطبيعة وارادة الحياة. ان الاله المسيحى هو صيغة لكل تشويه لهذا العالم ولكل أكذوبة عن العالم الغيبى. انه تعريف للعدمية، انه ارادة العدمية مُعْلَنة باعتبارها مقدسة(١). ولعل هذا هو ما جعل نيتشه يذهب فى «عدو المسيح» الى أن المسيحية مثل البوذية ديانة عدمية وديانة انحطاط(٢). وهذا هو ما يعبر عنه أويجن فنك بقوله: ان المسيحية فى نظر نيتشه ان هى الا أقوى ظاهرة فى تضليل غرائز الانسان الأوروبى فى تاريخ الفكر. هذا التضليل الذى يبرز بمثابة اختلاق لعالم آخر مثالى، وبمثابة انتقاص لقيم الحياة الأرضية. ان المسيحية بالنسبة اليه شكل من الأشكال التى يحاربها، أى أحد الأشكال الأفلاطونية(٣). وهذا أيضا هو ما يؤكده شليجل بقوله: ان تأمل المسيحية فى اللامتناهى أبطل المتناهى فأصبحت الحياة عالما من الأشباح، أصبحت الحياة ظلمة(٤).

وهكذا نستطيع أن نقول مع ياسبرز ان ادانة عالم الصيرورة كله بوصفه وهما واختلاق عالم حقيقى يقع وراء هذا العالم هو، فى رأى نيتشه، الخيال المسيحى الأفلاطونى والانهيار الذى نشأت عنه هاوية العدمية. فالانسان يقبل واقع الصيرورة باعتباره الواقع الوحيد ويرفض أن يسلك أى طريق سرى الى عوالم غيبية والى آلهة زائفة، كما أنه لا يستطيع أن يتحمل هذا

(١) Nietzsche, The Antichrist. Sec. 17. PP. 584-585.

(٢) Ibid. Sec. 20. P. 586.

(٣) فنك، فلسفة نيتشه. ص ١٦١.

(٤) نقلا عن: Kaufmann, Nietzsche. P. 322

العالم الغيبى حتى حينما يرفض انكاره. وهكذا فان العدمية تنشأ عندما يتحدد وعينا بالوجود بطريقة قاطعة بواسطة التعارض بين عالم غيبى خلقه الفكر وأضفى عليه القيمة والتبجيل، والعالم الفعلى الذى يشكل واقعنا. والتخلى عن هذا الخيال يعنى مواجهة المأزق التالى: «إما أن أتخلص من تبجيلى للعالم الغيبى أو أتخلص من نفسى». أى اما أن أستبعد «العالم الحقيقى» المختلق بوصفه خيالا وبالتالى يصبح بغير قيمة، أو أن أتخلى عن حقيقة وجودى وبالتالى لا أستطيع أن أعيش. وأيا كان اختيارنا فى هذه الحالة فان العدمية تظهر اما فى شكل نفى القيم أو فى شكل نفى الحياة. ان العدمى هو الانسان الذى يقرر أن العالم كما هو كائن لا يجب أن يوجد، وأن العالم كما يجب أن يكون غير موجود، وبالتالى فان الوجود بلا معنى[1].

رأى ياسبرز وهيدجر فى قضية «موت الاله»:

وهنا يجب أن نشير الى التفسير الذى يقدمه ياسبرز لقضية «موت الاله» عند نيتشه. وفى البداية يجب أن ننبه الى أن ياسبرز يهتم اهتماما كبيرا بالصياغة التى أعلن نيتشه فيها رفضه للاله المسيحى فيقول: «ان نيتشه لا يقول «لا يوجد اله» أو «لا أومن بالاله» ولكنه يقول «لقد مات الاله»[2]. ثم يربط ياسبرز برباط وثيق بين «موت الاله» والعدمية مؤكدا أن هذه العدمية ليست فقط نتيجة للتعالى★ ولكنها أيضا نتيجة لايمان الانسان فى العقل والمنطق. «فالاعتقاد فى مقولات العقل هو سبب العدمية»[3]. ويعتقد ياسبرز أن نيتشه كان يأمل من اعلانه عن موت الاله أن يتغلب على العدمية وأن تفسيره للعالم ومذهبه فى العود الأبدى كان بمثابة حركة مضادة لهذه العدمية[4]. والواقع أن ياسبرز يتخذ موقفا متميزا من قضية «موت الاله» فيذهب الى أن نيتشه باعلانه عن «موت الاله» يريد أن يتيح الفرصة لاعادة الاقرار بوجود الاله وأن يفتح طريق التعالى أمام الانسان من جديد. ولعل ذلك هو السبب فى أن ياسبرز لم يربط أبدا بين قضية نيتشه «لقد مات الاله» وبين هجومه على أشكال التعالى التقليدية كما يقول هوى. ويقول ياسبرز فى هذا الصدد:

(1) Jaspers, Nietzsche. P. 244.
(2) Ibid. P. 242.
★ Transcendence
(3) Ibid. P. 244.
(4) Ibid. P. 247.

«ويمكن أن نقول أيضا أن هذه القضية تقدم حقيقة انسانية جديدة وأسمى باعتبارها طريقا للتفكير يدفع الانسان الى أعلى أو أنها تحثنا على أن نفعل أى شئ يفندها وبالتالى يؤكد من جديد أن الاله لم يمت»[1].

ويذهب ياسبرز الى أن نيتشه حين يعلن عن موت الاله وحين ينفى التعالى يفتح أمام الانسان، على الرغم منه ودون أن يدرى، طريقا نحو التعالى. وهذا التعالى الجديد يظهر للفكر فى شكل أبنية بديلة زائفة، وهذه البدائل التى يشير اليها ياسبرز هى بالطبع الانسان الأعلى والعود الأبدى. ويقول ياسبرز فى هذا الصدد: «اذا كان الاتجاه السائد فى تفكير نيتشه هو بلوغ أسمى وأفضل حالة ممكنة للانسان فى الواقع بدون اله فان نيتشه مع ذلك، على الرغم منه ودون أن يدرى، يبين بطريقة قاطعة أن الوجود المحدود للانسان لا يمكن أن يحقق ذاته دون تعال، فنفى التعالى يؤدى الى ظهوره من جديد، وهو يظهر للفكر فى شكل أبنية بديلة زائفة، ويظهر للنفس الأصيلة فى شكل مواجهة هادئة وغير مفهومة ومحطمة للتعالى الحقيقى فى مقابل التعالى الزائف»[2]. وهذا أيضا هو ما يعبر عنه ياسبرز فى كتابه «العقل والوجود الانسانى» فى الفصل الذى يعقد فيه مقارنة بين نيتشه وكيركجور حيث يقول: «لقد قفز نيتشه وكيركجور نحو العلو، ولكنه شكل من العلو لا يستطيع أحد أن يتبعه بطريقة عملية. فقد قفز كيركجور الى المسيحية التى فهمها بوصفها حكما بالاستشهاد وانكار العالم كله. وقفز نيتشه الى العود الأبدى والانسان الأعلى»[3]. وعلى هذا النحو يفتح نيتشه الباب لامكان اعادة الاقرار بالتعالى فى سياق فلسفته.

أما هيدجر فانه يقدم تفسيرا آخر لقضية «موت الاله» عند نيتشه يجب علينا أن نشير اليه أيضا. ففى مقال له بعنوان «قول نيتشه لقد مات الاله» يذهب هيدجر الى أن هذا القول ليس مجرد تعبير عن تخلص نيتشه من اعتقاد معين، ولكنه قضية ميتافيزيقية تتعلق بالعملية الجدلية التى تضرب بجذورها فى التطور التاريخى للبشرية. ولا يمكن أن نفهم هذا القول باعتباره تعبيرا شخصيا عن الالحاد.

وهيدجر، على عكس ياسبرز، يربط مباشرة بين فكرة «موت الاله» والأشكال التقليدية للتعالى فيقول: «ان اسم الاله، والاله المسيحى فى فلسفة نيتشه يدل بصفة عامة على العالم

(1) Jaspers, Nietzsche. P. 246.

(2) Ibid. P. 430.

(3) Jaspers, Reason and Existenz. P. 36.

المجاوز للحس. ان الاله اسم يدل على عالم الأفكار والمثل». ويرى هيدجر أن نيتشه قد نظر الى تاريخ الفلسفة الغربية باعتباره نزعة أفلاطونية ويستشهد بوصف نيتشه لفلسفته بأنها قلب للأفلاطونية وهذا القلب يتحقق عن طريق موت الاله. وفى هذا القلب تحل محل العدمية، العدمية المتطرفة التى تحول العالم المجاوز للحس، والمثل، والاله، والقانون الأخلاقى، وسلطة العقل، والتقدم، وسعادة الأغلبية، والحضارة، تحول كل هذا الى لا شئ[1]. ولكن هذا، فى رأى هيدجر، لا يسمح للوجود بأن يكون كما هو فى ذاته، وعلى هذا النحو فان ما يسمى بتغلب نيتشه على الميتافيزيقا ليس غلبة حقيقية ولكنه مجرد تحقيق للميتافيزيقا واكمال لها بوصفها عدمية[2]. وهكذا ينتهى هيدجر الى أن نيتشه يمثل أوج النمو التاريخى للميتافيزيقا التقليدية لأنه دفع بها الى نتيجتها القصوى وهى العدمية.

وجدير بالذكر هنا أن «موت الاله» فى رأى أويجن فنك «يعنى أفول العالم الآخر»[3]. «لقد كان الاله مجموع كافة المحاولات فى رفع الأزلى فوق الزمان الأرضى ولا يمكن أن يشتعل ضياء الأزلى فى الحياة الدنيا الا اذا مات هذا الاله الأزلى المتعالى، الا اذا قتل. فلابد أن تموت الآلهة الأزلية كيما يستطيع الانسان الزائل أن يدرك قابلية انحلاله على أنها أزلية، على أنها اعادة أزلية، ولا يمكن لأزلية الانسان والعالم أن تدع الى جانبها أزلية الهية غريبة»[4].

حقيقة الاله الذى ينكره نيتشه:

هنا ينبثق فى عقولنا سؤال خطير وهو: هل كان نيتشه يرفض فكرة «الاله» على الاطلاق أم أنه كان يرفض «الاله المسيحى الكنسى» على وجه التحديد؟ والحقيقة كما تبدو لنا من خلال نصوص نيتشه أنه كان بالدرجة الأولى يرفض «الاله المسيحى الكنسى» الذى بدا له عدوا للحياة الانسانية واعتراضا عليها ومصدرا لبؤسها وشقائها، ثم دفعته كراهيته لهذا الاله فى النهاية الى رفض «جميع الآلهة» على الاطلاق، متصورا أن «الألوهية» ابتزاز للحياة الانسانية.

---

(١) نقلاً عن: Howey, Heidegger and Jaspers on Nietzsche. P. 126.

(٢) Ibid. P. 127.

(٣) فنك، فلسفة نيتشه. ص ٢١٧.

(٤) المرجع السابق. ص ١٣٢.

ولا شك أن هناك فرقاً كبيرا بين اجابتنا التى تقول ان نيتشه كان بالدرجة الأولى يرفض الاله المسيحى الكنسى ثم انتهى الى رفض جميع الآلهة، والتعميم القائل بأن نيتشه يرفض «جميع الآلهة» على الاطلاق. فأصحاب هذا التعميم يتعامون عن الحقيقة وهى أن جوهر المسيحية الكنسية هو الدافع الأساسى والوحيد الذى دفع نيتشه الى هذا المصير بسبب قيمها الأخلاقية الفاسدة التى تدس السم للحياة الانسانية على حد تعبيره، ويؤكد رأينا هذا أمران رئيسيان:

الأول- هو اعجاب نيتشه الشديد بآلهة الاغريق لأنها حققت لهم البهجة الحقيقية التى دفعتهم الى الاقبال على الحياة والابداع فيها. فهذا لا يعنى أنه يرفض جميع الآلهة أو فكرة «الألوهية» على الاطلاق، بل يعنى أنه يرفض الها ذا طبيعة خاصة يمقتها.

والأمر الثانى- هو تصريح نيتشه بأنه يمكن أن يعود بقلبه الى مساكن الاله ويقصد بها معابده حين تخلو من النور المزيف والهواء العفن وتصبح مكانا بهيجا تصفو سماؤه وتتفتح وروده. اذ يقول على لسان زرادشت فى قسم بعنوان «الكهنة»:

«انى اعانى مع الكهنة لأنهم فى نظرى سجناء ومخدوعون. ان ذلك الذى يسمونه مُخَلصًا قد كبلهم بالأغلال: أغلال قيمه الزائفة وتعاليمه المضللة. فليت لهؤلاء من يخلصهم من مخلصهم. وفيما مضى، عندما طرحهم البحر ظنوا أنهم على أرض جزيرة، ولكن انظروا، انهم على ظهر وحش نائم. والقيم الزائفة والتعاليم المضللة هى أسوأ الوحوش بالنسبة للبشر. ولقد ظلت الفاجعة نائمة متحينة زمنا طويلا، ولكنها استيقظت أخيرا والتهمت من بنوا أكواخهم عليها وافترستهم. انظروا الى هذه الأكواخ التى بناها الكهنة! لقد أطلقوا على كهوفهم التى تصدر عنها رائحة كريهة اسم الكنائس. وهنا فى ذلك النور المزيف والهواء العفن لا تحلق الروح فى أعاليها. وذلك لأن ايمانهم يقول لهم: «اصعدوا سلم الهيكل زاحفين أيها الآثمون». حقا ليتنى أرى عيونا وقحة بدلا من هذه العيون التى تتألم من خجلها وتقواها! من ذا الذى خلق لهم مثل هذه الكهوف وهذه الدرجات ليزحفوا عليها نادمين؟ ألم تكن السماء الصافية مثلما أرادوها لكى يحجبوا أنفسهم عنها ويخجلوا أمامها؟ ولكن عندما تتجلى السماء الصافية من خلال الأسقف التى تملؤها الشقوق وعلى الحشائش الخضراء والورود الحمراء المتفتحة بالقرب من الجدران المتهدمة، عندئذ فقط سأعود بقلبى مرة أخرى الى مساكن هذا الاله»(١).

---

(١) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Second Part. On Priests. PP. 203-204.

والواقع أن تقوى نيتشه وميوله الدينية الواضحة فى فترة شبابه تعزز رأينا هذا وتؤكد أنه قد بدأ حياته الفكرية وعيناه متطلعتان الى السماء، ولكن المُخَلص الذى يبشر به القساوسة ويحرقون له البخور فى الكنائس قد خزله ورده عن بابه ناقما عليه حين أراد أن يسلبه بهجة الحياة. ويكفى هنا أن نذكر قصيدة نيتشه «الى الاله المجهول» التى نظمها عام ١٨٦٤وهو فى العشرين من عمره والتى أخذ عنوانها عن «أعمال الرسل» فى «العهد الجديد»(١). وفى هذه القصيدة ينادى الاله قائلا:

«كم من مرة أهيم على وجهى
وأرنو بعينى الى الأراضى البعيدة
وفى عزلة أرفع يدى
اليك في السماء يا من أطير نحوك
يا من أنت فى أعماق قلبى.
انى أقدس مذابح الكنائس
متوسلا اليك دائما
لعلك تناد ينى بصوتك مرة أخرى.
فالكلمة متوهجة على المذابح، منقوشة بعمق
مشيرة الى الاله المجهول.
انتى ملك يديك، رغم أنى
مازلت حتى هذه الساعة فى زمرة الآثمين
انتى ملك يديك، وانتى لأشعر بالاغلال
التى لا أستطيع أن أتحرر منها فى كفاحى،
رغم أنى أطير،
والتى تجبرنى على خدمة الاله مرة أخرى.
أريد أن أعرفك، أيها الاله المجهول
يا من نفذت الى أعماق روحى
وعصفت بحياتى مثلما تفعل عاصفة وحشية
لا أستطيع أن أتصورك ولكنى أسمع عنك!
وأتمنى أن أعرفك، حتى ولو أخدمك»(٢).

---

(١) يقول القديس بولس فى الاصحاح السابع عشر من «أعمال الرسل» العدد (٢٣): «ولقد وجدت مذبحا مكتوبا عليه الى الالهالمجهول».

V. Kaufmann, Twenty-five German Poets. P, 145.

(٢) يعرض كاوفمان هذه القصيدة ضمن اثنتى عشرة قصيدة أخرى.

V. Kaufmann, Twenty-five German Poets. P. 149.

وهكذا كان نيتشه فى هجومه على الاله المسيحى يضع نصب عينيه نموذجا لآلهة الإغريق بأساطيرها التى تثير الخيال وتشحذ الارادة وبطقوسهاالوثنية التى تبعث على البهجة، تلك البهجة التى حرم منها الانسان لزمن طويل فى ظل الاله المسيحى. «ان الانسان لم يحس بالبهجة الا قليلاً جدا، وتلك وحدها يا أخوانى هى خطيئتنا الأصلية. وحينما نتعلم كيف نحس بالبهجة سنتعلم ألا نؤلم الآخرين أو ندبر لايلامهم»(١).

وجدير بالذكر أن هجوم نيتشه على الاله المسيحى والعقيدة المسيحية لم ينطلق من فراغ فقد مهد لهذا الهجوم كثير من الفلاسفة والشعراء وعلى رأسهم الشاعر الألمانى جيته الذى كان ملهما لنيتشه.

ويقول جيته فى قصيدة له بعنوان «أغنية خادم الكنيسة من مسيحى الى المسيح»:

يقول خادم الكنيسة:
أنت موجود! أنت موجود!!
أنت موجود!! أنت موجود!!! أنت موجود!!!!
أيها المسيح، يا الهنا، أنت موجود!!!!!
وما كان الخادم ليكرر هذه القضية منفعلا
لو لم تكن قضية مشكوكاً فيها(٢).

وفى «الحكم الفينيسية السبع عشرة» يسخر جيته من المسيحية سخرية مرة فيقول مستهزءا بالقساوسة واصفا تعاليمهم بأنها مجرد ثرثرة فارغة:

كم يدقون أجراسهم هؤلاء القساوسة
كم يدفعونها بقوة لتدق مؤكدة
أن على الانسان أن يأتى الآن كى يثرثر
مثلما فعل بالأمس
لا تنهروا القساوسة، انهم يفهمون حاجات البشرا
فيالهم من بشر سعداء! سيثرثرون غدا
مثلما يثرثرون الآن(٣).

(١) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Second Part. On the Pitying. P. 200.
(٢) نقلاً عن: Kaufmann, Twenty-five German Poets. P. 41.
(٣) Ibid. P. 49.

ويقول في الحكمة الثالثة مشيرا الى اليهود والمسيحيين والوثنيين:

أيها الاله، مادام أولئك الحمقى يزدحمون في قصرك

فاني أنصرف عنه[1].

ولاشك أن هذه الحكمة تذكرنا بعبارة نيتشه التي يقول فيها انه لن يعود الى معبد الاله الا بعد أن يخلو من النور المزيف والهواء العفن الذي يصدر عن العقيدة المسيحية.

ويعلن في الحكمة الرابعة أن المسيحية مثل الرواقية تتنافى مع حرية الانسان:

«ان ما ينطبق على المسيحيين حقيقي أيضا بالنسبة للرواقيين فالانسان الحر لا يمكن أن يختار أن يكون مسيحيا أو رواقيا»[2].

وكما كان نيتشه يشتم من المسيحية رائحة كريهة منفرة ويصفها بأنها سم فان جيته من قبله كان يشتم من المسيحية نفس الرائحة ويصفها بنفس الصفة، وهذا هو ما يعبر عنه في الحكمة الثانية عشرة:

أستطيع أن أتحمل أشياء كثيرة

أتحمل بعزيمة قوية أكثر الأشياء

التي يصعب احتمالها، كما يأمر الاله تماما.

لكني أجد أربعة أشياء بغيضة مثل الأفاعي والسم وهي:

دخان التبغ، وبق الفراش، والثوم، والمسيحية[3].

وهكذا لم يكن نيتشه هو أول من صاح صيحة بروميثيوس وتطلع الى هدم سماء الميتافيزيقا فقد سبقته محاولات كثيرة في هذا الصدد، ولكن محاولته في الواقع تفوق كل المحاولات السابقة عليه في جموحها وشراستها وفي مداها أيضا. ولقد كان نيتشه على وعي كامل بهذا المدى الرهيب وبالمخاطرة المرتبطة به الأمر الذي جعله يعتبر نفسه «مصيرا» اذ يقول في «هو ذا الرجل» تحت عنوان «لماذا أنا مصير»: «اني أعرف قَدَري، سيأتي يوم يرتبط فيه اسمي بذكرى شئ مروع، بأزمة لا نظير لها على الأرض، بأعمق صدام مع الضمير، بقرار ضد كل الأشياء التي آمن بها الانسان وتاق اليها وقدسها حتى الآن. اني لست انسانا ولكني قوة مدمرة»[4]. ويعبر نيتشه عن وعيه بهذا المصير تعبيرا شعرياً حين يشبه نفسه في «أناشيد

(١) نقلاً عن: Kaufmann, Twenty-five German Poets. P. 49

(٢) Ibid. P. 49.

(٣) Ibid. P. 53.

(٤) Nietzsche, Ecc Homo. Sec. 1. P. 782.

الأمير الطليق» بريح الشمال الذى يدمر كل شئ ولا يبقى على شئ:

يا ريح الشمال، يا من تثب على السحب المحملة بالمطر،
أنت قاتل الحزن، وكانس السماء،
كم أحبك عندما تهدر!
ألسنا نحن الاثنان مولودين من رحم واحد،
ومكتوباً علينا الى الأبد قدر واحد؟
هنا على آثارك الصخرية المتقلقلة
أرقص فى أحضانك
بينما أنت تغنى وتصفر:
يا أخا الحرية الأكثر حرية
أنت بلا شراع ولا تترنح
وتنطلق فوق البحار الهائلة
مثل قذيفة(١).

أجل، لقد كان نيتشه ناقما على الاله المسيحى ودفعته هذه النقمة الى رفض جميع الآلهة مما أدى الى ظهوره فى تاريخ الفلسفة باعتباره أكبر ممثل للالحاد. وكل المحاولات التى تسعى الى اظهاره بوصفه مؤمنا بالمسيحية تفتقر الى العلم أو الى الأمانة أو الى الاثنين معا. ويؤيد رأينا هذا فهم نيتشه للدين باعتباره مجرد خطأ من أخطاء العقل وفشل من جانبه فى تفسير الظواهر الطبيعية، اذ يقول فى «العلم المرح» تحت عنوان «أصل الدين»:

«ان الحاجة الميتافيزيقية ليست هى أصل الدين كما يظن شوبنهور، ولكنها مجرد فرع. ففى ظل هيمنة الأفكار الدينية اعتاد الانسان على فكرة «العالم الآخر». وبعد القضاء على الأفكار الدينية عانى الانسان حرمانا وفراغا يبعث على الضيق. ومن هذا الاحساس نشأ «العالم الآخر» مرة أخرى ولكنه الآن أصبح مجرد عالم ميتافيزيقى، أى لم يعد دينيا. والأمر الذى أدى فى البداية الى افتراض «العالم الآخر» فى العصور البدائية لم يكن دافعا أو حاجة ولكنه خطأ فى تفسير أحداث طبيعية معينة، هو فشل للعقل»(٢).

---

(١) Nietzsche, The Gay Science. Songs of Prince Vogelfrei. To the Mistral. P. 373.

(٢) Ibid. Book Three. Sec. 151. P. 195.

كذلك فان هجوم نيتشه على الكهنة ورجال الدين لا يخلو منه أى كتاب من كتبه، فهو على سبيل المثال يقول فى «عدو المسيح»:

«ان كل من تجرى فى عروقه دماء رجال الدين يرى كل الأشياء من منظور مشوه وغير أمين. والمرض الذى يظهر بسبب هذه الحالة يسمى نفسه ايمانا»[١].

وفى العبارات التالية يلخص نيتشه الأسباب الحقيقية فى هجومه على الديانة المسيحية ورجالها:

«لا شئ فى المسيحية ينتسب الى الواقع بصلة، لا شئ الا أسباب خيالية (الاله والروح والأنا والعقل والارادة الحرة). ولا شئ الا نتائج خيالية (الخطيئة والخلاص والنعمة الالهية والعقاب والعفو عن الخطايا). ولا شئ الا غائية خيالية (ملكوت الاله ويوم الحساب والحياة الأبدية). وكل هذا العالم الخيالى ينشأ عن كراهية الواقع. ولكن من الذى يكره الواقع، انه من يعانى من الواقع. ان رجحان الشعور بالألم على الشعور باللذة هو السبب فى الدين والأخلاق الخيالية، ولكن مثل هذا الرجحان يمدنا بصيغة الانحطاط»[٢].

وأخيرا نستطيع أن نقول ان هجوم نيتشه على الاله المسيحى الكنسى الذى يمثل الأساس الذى يقوم عليه «العالم الآخر» كان بمثابة رأس الحربة فى هجومه على سماء الميتافيزيقا. وبهدم هذه السماء التى شيدها الانسان فوقه فجر نيتشه الثورة التى أطاحت بالعقيدة المسيحية وقيمها الأخلاقية وأعادت للوجود، فى تصوره، براءته وحريته العظيمة التى شملت كل البشر. فليس هناك ارادة الهية أبدية تتحكم فى الارادة الانسانية وتستبد بها، وليس هناك سوى الصدفة العمياء واليها تنتسب كل الأشياء. وهذا هو ما عبر عنه نيتشه على لسان زرادشت بقوله:

«والحق أنه من البركة لا من التجديف على الاله أن أبشركم أن فوق كل الأشياء تمتد سماء الصدفة وسماء البراءة وسماء الهزل. ان الصدفة هى أقدم ما فى العالم، والى هذا الأصل النبيل أرجعت كل الأشياء وحررتها من عبودية الغرض وأقمت فوقها سماء الحرية والبهجة مثل وردة زرقاء حينما بشرت بأنه ليس هناك ارادة أبدية فوقها»[٣].

---

(١) Nietzsche, The Antichrist. Sec. 9. P. 575.

(٢) Ibid. Sec. 15. PP. 581-582.

(٣) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Third Part. Before Sunrise. P. 278.

نقــد النقــد

لا شك أن نيتشه قد نجح نجاحا كبيرا فى كشف الخداع الذى تنطوى عليه الدعوة الكهنوتية الكنسية الى التعلق بالعالم الآخر والعزوف عن الحياة الأرضية وانكارها. فهذه الدعوة التى تسمم الحياة الانسانية فى رأى نيتشه، تصدر عن أولئك الكهنة: اما لمرض فيهم، أى لعجزهم عن الاستمتاع بالحياة والابداع فيها، واما لعذابهم فى حياتهم الى الحد الذى يجعلهم يهربون منها فى يأس ويستغرقون فى التفكير فى الحياة الأخرى كعزاء ميتافيزيقى على هذه الأرض، واما لرغبتهم الماكرة فى أن يستأثروا بمباهج الحياة لأنفسهم ويحرموا الآخرين من الاستمتاع بها. وكذلك نجح نيتشه فى كشف الزيف الذى لحق بالمفهوم الكنسى عن الألوهية وما أدى اليه من عدمية شاملة وانحلال كامل أصاب الحياة الانسانية فى صميمها ولكنه فى الحقيقة لم ينجح على الاطلاق فى أن يجد مخرجا من هذه العدمية فسقط هو نفسه فى هاويتها وعجز تماما عن تجاوزها. ان اعلان نيتشه عن «موت الاله»، كما يقول دانهاوسر، يسلب العالم كل معانيه، ويحل محل عدمية الماضى السلبية التى شوهت العالم عدمية ايجابية أكثر قسوة، تجابه الهاوية ولكنها لا تقدم عونا للانسان(1).

والخطأ الأكبر الذى وقع فيه نيتشه، فى رأينا، أنه تصور أن القضاء على العدمية يبدأ بالقضاء على فكرة «الاله»، فأعلن عن موته دون أن يدرى أنه بذلك انما يعمق من الاحساس بالعدمية ويدفع بالعالم الذى أصبح بلا قانون يحكمه الى هاوية بغير قرار. أجل، هناك من يمجد نيتشه ويرى فيه مثلا أعلى وتجسيدا للشجاعة الانسانية التى لا تعرف حدودا، فها هو كريستيان مورجين شتيرن فى قصيدة شعرية له بعنوان «الى نيتشه» يخاطب نيتشه قائلا:

ربما تؤدى بحماقة الى السقوط
ولكنك بالنسبة لى كنت خبزا وخمرا
ما أعطيته لى ستعطيه
لجميع بنى جنسى(2).

وربما كان نيتشه حقا بالنسبة لمورجين شتيرن خبزا وخمرا ولكنه لم يكن للمسيحية الا هادما لكل قيمها ومثلها العليا، ولم تجن من ورائه أية ثمار طيبة. وجدير بالذكر هنا أن هناك

---

(1) Dannhauser, Nietzsche's View of Socrates. P. 262.

(2) نقلا عن: Kaufmann, Twenty-five German Poets. P. 195.

تشابها واضحا بين موقف نيتشه وموقف كيركجور من الاله المسيحى الكنسى، وهذا هو ما عبر عنه كارل ياسبرز فى كتابه «العقل والوجود الانسانى» بقوله:

«لقد نظر كيركجور الى المسيحية كما هى اليوم باعتبارها خدعة شنيعة يقوم فيها الاله بدور المهرج. ومثل هذه المسيحية ليس لديها شئ تفعله بالعهد الجديد. هناك فقط طريقان: اما أن تؤكد الخدعة عن طريق الحيل وتخفى الحقيقة، وعندئذ يصبح كل شئ عدما، أو أن تعترف فى أمانة ببؤسها، وهو أنه لم يولد بعد ذلك الانسان الذى يمكن أن يعد مسيحيا بالمعنى الذى يحدده العهد الجديد. لقد عبر نيتشه عن الوضع التاريخى لعصره فى عبارة واحدة وهى «لقد مات الاله»، وتعد هذه العبارة بالنسبة لنيتشه وكيركجور حكما تاريخيا على طبيعة عصرهما. لقد شاهدا العدمية أمامهما وعرفا الجوهر الذى افتقده الانسان، ولكنهما لم يريدا العدمية. واذا كان كيركجور قد افترض مقدما وجود الحقيقة أو امكان وجود حقيقة مسيحية، بينما وجد نيتشه فى الالحاد الفرصة الأعظم وليس مجرد ضياع، فانهما يشتركان معا فى ارادة واحدة بازاء جوهر الوجود وبازاء قيمة الانسان ونبله»(١).

ومع ذلك فلا يجب أن يغيب عن أذهاننا ذلك الفرق الخطير بين موقف نيتشه وموقف كيركجور، وهو أن كيركجور قد تجاوز العدمية بقفزة نحو الايمان، وهو ما لم يحاول نيتشه أن يفعله على الاطلاق. لقد انشغل كيركجور بالمشكلة الدينية وبالكيفية التى يمكن للمرء بها أن يصبح مسيحيا، ورأى أن تقدم الذات البشرية انما يتم عن طريق الانتقال من المرحلة الحسية الجمالية الى المرحلة الأخلاقية حتى تصل الى المرحلة الدينية، غير أن هذه المراحل لا يمكن أن توضع فى قوالب عقلية أو أن تفرض بطريقة منطقية، فالمسيحية نفسها مفارقة، وهى تتطلب قفزة نحو الايمان. وأما ما يوصف عادة بأنه هو المسيحية، كالنظريات الجامدة والطقوس التى تمارسها الكنيسة التقليدية فما هو الا انحراف وضلال(٢).

وهكذا فعلى حين أن اهتمام كيركجور انصب على الكيفية التى يصبح بها المرء مسيحيا، فقد انشغل نيتشه بالكيفية التى يستطيع المرء بواسطتها أن يخرج من المسيحية، وان شئنا تعبيرا أفضل، بالكيفية التى يجاوز بها المرء المسيحية، فالايمان المسيحى فى نظر نيتشه هو «انتحار للعقل». وفى الوقت الذى يقبل فيه كيركجور التضحية بالعقل يرفض نيتشه مثل هذه التضحية وينظر الى المسيحية على أنها تتضمن التضحية بالروح البشرية، بل وحتى

(١) Jaspers, Reason and Existenz. PP. 29-30.

(٢) ماكورى، الوجودية. ص ٧٣.

تشويها لهذه الروح واستئصالا لحريتها ولذا فان علينا أن نجاوز المسيحية ونضع مكانها نظرية الانسان الأعلى، أى الانسان الذى يجاوز ذاته ويعلو عليها، وهى نظرية تؤكد العالم والحياة، وبالتالى فهى عكس نظرية المسيحية التى تدعو الى نبذ العالم[1].

ولقد حاول الفلاسفة الوجوديون الذين جاؤا بعد نيتشه الخروج من المأزق الخطير الذى وقع فيه نيتشه. فكارل ياسبرز اهتم بما يسميه «بالمواقف الحدية» للحياة التى تعتبر حدا لقدرة الانسان كالموت والعذاب والخطيئة، والتى يقف أمامها عاجزا لا يملك من أمره شيئا، أو على حد تعبير ماكورى «يقف وظهره الى الحائط ويستنفد حيله ويحل محلها حطام واخفاق»[2]. ولكن ياسبرز لم ينته من ذلك الى «العدمية»، بل رأى أن فى مثل هذه المواقف الحدية تنفتح أمام الانسان حقيقة العلو. والواقع أن هذه الفكرة قد مهدت أمام كارل ياسبرز طريق «الايمان الفلسفى» الذى لا يمكن البرهنة عليه برهانا عقليا لأنه ليس معرفة موضوعية، ومع ذلك فهذا الموقف ليس مجرد موقف ذاتى. «فالعلو» رغم أنه غير معروف على نحو موضوعى فانه يتحدث فى رأى ياسبرز بلغة الشفرات. وبواسطة هذه «الشفرات» نستطيع أن نتصور «العلو» على أنه كيان معقول من نوع ما. وعلى هذا النحو نستطيع أن نؤكد أن كل موقف نقدى بازاء المسيحية الكنسية لم يكن ينتهى بالضرورة الى الالحاد والعدمية والفراغ المروع الذى انتهى اليه نيتشه وأن هناك محاولات عديدة وجادة من جانب الفلاسفة لتجاوز هذه العدمية عن طريق الايمان.

---

(١) ماكورى، الوجودية. ص ٧٤.

(٢) المرجع السابق. ص ٧٦.

الفصل الرابع

نقد الأخلاق التقليدية

نظرة جديدة الى الأخلاق:

«نحن اللاأخلاقيون نسئ الى الفضيلة تماما مثلما يسئ الفوضويون الى الأمراء فقط لأن الأمراء مازالوا يجلسون على عروشهم آمنين رغم محاولات الفوضويين للقضاء عليهم. ان الأخلاق يجب القضاء عليها»(١).

وهكذا كان نيتشه يستهدف القضاء على الأخلاق التقليدية تماما وعلى رأسها بغير شك الأخلاق المسيحية. وفي كتابه «أصل نشأة الأخلاق» يتعقب نيتشه «الأحكام الأخلاقية» التي آمنت بها البشرية وعلى رأسها الأحكام الأخلاقية المسيحية ويبين الأصل الذي نشأت عنه. ولا شك أن اهتمام نيتشه بالبحث في أصل الأحكام الأخلاقية كان اهتماما مبكرا سبق كتابه «أصل نشأة الأخلاق» وهذا هو ما يشير اليه في مقدمته لكتابه «أصل نشأة الأخلاق» بقوله: «ان أفكاري عن أصل أحكامنا الأخلاقية، وهي موضوع هذا الكتاب، شهدت صياغتها الأولى المختصرة والمؤقتة في مجموعة الحكم التي تحمل عنوان «أمور انسانية، انسانية الى أقصى حد: كتاب للأرواح الحرة». لقد بدأت هذا الكتاب في سورنتو خلال الشتاء. سرت روحي الى ذلك الوقت حينما أعطى لي الكتاب لأتردد كما يتردد التائه ويلتفت الى الوراء عبر البلد الواسع المحفوف بالمخاطر. كان ذلك في شتاء عام ١٨٧٦-١٨٧٧. وأفكاري نفسها أقدم من ذلك التاريخ، وهي نفس الأفكار التي أتبناها مرة أخرى في الأبحاث الحالية، على أمل أن تكون هذه الفترة الطويلة قد جعلتها جيدة، وأن تكون قد أصبحت أنضج وأوضح وأقوى وأكثر كمالا! وكوني مازلت اليوم مخلصا لهذه الأفكار وقد أصبحت في الوقت الحاضر متصلة ومتضافرة بعضها ببعض أكثر مما كانت في الماضي يقوى يقيني المبهج بأنها قد انبثقت في داخلي منذ البداية من جذر مشترك، من ارادة أساسية للمعرفة تتجه نحو الأعماق على نحو مهيب وتصفها بدقة شديدة وتتحرى الدقة الى أقصى حد لأن هذا فقط هو ما يليق بالفيلسوف. أجل، لنجعل أفكارنا وقيمنا واجاباتنا بالقبول والرفض وشروطنا واستثناآتنا تنبت منا بواسطة الضرورة التي بها تحمل الشجرة ثمرة. ولتكن متصلة ومؤتلفة بعضها ببعض، ولتكن شاهدا على ارادة واحدة، وصحة واحدة، وأرض واحدة، وشمس واحدة(٢).

ولقد كان موقف نيتشه من كل الأحكام الأخلاقية السائدة هو موقف المتشكك الذي يمقت

(١) Nietzsche, The Twilight of the Idols. Maxims and Arrows. Aphorism 36. PP. 471-472.

(٢) Nietzsche, On theGenealogy of Morals. Nietzsche's Preface. Sec. 2. PP. 451-452.

التسليم بهذه الأحكام، ودفعه هذا الشك فى فترة مبكرة من حياته الى صراع مع بيئته وجيله والأجيال السابقة عليه. ويعبر نيتشه عن هذا الموقف المتشكك فى مقدمته لكتابه «أصل نشأة الأخلاق» بقوله:

«لقد تميزت بالشك، ذلك أنى كنت أمقت التسليم بكل الأخلاق التى تمجد على الأرض. وقد دفعنى هذا الشك فى فترة مبكرة جدا، وعلى نحو لاسبيل الى مقاومته، الى صراع مع بيئتى وجيلى والأجيال السابقة علىّ. ان بداهتى وفضولى وشكوكى كان محتوما عليها أن تتوقف عند السؤال عن أصل أفكارنا عن الخير والشر. والواقع أن مشكلة أصل الشر كانت تطاردنى منذ كنت صبيا فى الثالثة عشرة، وهو العمر الذى يكون لك فيه «نصف كعكة، ونصف اله فى قلبك»[1]. وفى هذا الوقت كتبت أول مقال فى الأخلاق وأول جهودى الفلسفية. أما بالنسبة للحل الذى وضعته لهذه المشكلة فى ذلك الوقت: فقد أعطيت الاله جلاله وجعلته أبا للشر. فهل ذلك هو ما تقتضيه بداهتى؟ ذلك حل لا أخلاقى جديد، أو على الأقل بداهة غير أخلاقية ويا حسرتاه! ولحسن الحظ فقد تعلمت منذ فترة مبكرة أن أفصل الأحكام اللاهوتية عن الأحكام الأخلاقية وتوقفت عن البحث عن أصل الشر وراء العالم. ان قدرا معينا من التعليم التاريخى واللغوى الى جانب حساسية فطرية لتذوق المشاكل النفسية باحترام حولت مشكلتى الى أخرى: فى أى الأحوال استنتج الانسان الأحكام القيمية الرفيعة والوضيعة؟ وما هى قيمة هذه الأحكام نفسها؟ هل هى تعوق الرخاء الانسانى حتى اليوم أو تعززه؟ هل هى علامة على الحاجة والفقر وانحطاط الحياة، أو هى على العكس من ذلك تلهمهم الوفرة والقوة وارادة الحياة بشجاعتها وثقتها ومستقبلها؟ وعلى ذلك فقد اكتشفت وغامرت باجابات كثيرة: لقد فصلت بين الأجيال والشعوب، ومراتب الأشخاص، وقسمت مشكلتى الى أقسام. ومن اجاباتى نبتت أسئلة وأبحاث واحتمالات جديدة، حتى أصبح لدىّ أخيرا وطن خاص بىّ، وأرض خاصة بى، وعالم مزدهر أخذ زخرفه واتفصل تماما مثل حديقة سرية، انه وجود لا يشك فيه أحد»[2].

وهنا يجب أن نسجل عدة ملاحظات مهمة:

أولا – ان نيتشه كان منذ صباه مهتما بمشكلة أصل الخير والشر.

---

(١) يترجم فرانسيس جولفنج هذه العبارة على النحو التالى: «فى الوقت الذى ينقسم فيه اهتمام الانسان بين الألعاب الصبيانية والاله».

(٢) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. Nietzsche's Preface. Sec. 3. PP. 452-453.

ثانيا- انه فصل الأحكام اللاهوتية عن الأحكام الأخلاقية فلم يقحم اللاهوت فى الأخلاق.

ثالثا- انه توقف عن البحث عن أصل الشر وراء العالم وحصر دائرة بحثه داخل العالم المحسوس.

رابعا- انه تحول باهتمامه عن البحث فى «أصل نشأة الأخلاق» الى البحث فى «قيمة الأخلاق».

وهكذا لم يكن اهتمام نيتشه بأصل نشأة الأخلاق هو هدفه الأساسى المنشود بل كان مجرد وسيلة من الوسائل المؤدية الى الهدف، وهذا الهدف هو «قيمة الأخلاق» التى يرى أنها فى خطر شديد، اذ يقول:

«لقد كان اهتمامى الحقيقى فى ذلك الوقت بشئ أكثر أهمية من افتراضاتى أو افتراضات غيرى حول أصل الأخلاق (وعلى نحو أكثر دقة فان هذا الأصل يهمنى فقط باعتباره وسيلة من الوسائل المؤدية الى الهدف)، وهذا الهدف هو قيمة الأخلاق. ان قيمة الأخلاق فى خطر، وعلى ذلك كان لابد أن أحسم الخلاف بينى وبين أستاذى العظيم شوبنهور. ان قيمة غرائز الشفقة وانكار الذات والتضحية بالنفس بصفة خاصة فى خطر. هذه الغرائز التى أعطاها شوبنهور مظهرا جذابا وعظمها ووضعها فى عالم آخر حتى أصبحت بالنسبة له «قيمة فى ذاتها»، وعلى أساسها قال «لا» للحياة ولنفسه. وهنا على وجه التحديد مزقنى الشك الذى ازداد على مر الوقت ورأيت الخطر الكبير يهدد الانسانية. رأيت غوايتها وتضليلها. الى ماذا؟ الى العدمية. وهنا على وجه التحديد رأيت بداية النهاية، الطريق المسدود، الضجر من الحياة، تحولت الارادة ضد الحياة، الأعراض الموجعة المحزنة للمرض المميت: لقد فهمت أخلاق الشفقة السائدة التى استولت حتى على الفلاسفة وجعلتهم مرضى، بوصفها سمة مشئومة للحضارة الأوروبية التى أصبحت هى نفسها مشئومة، وربما تكون هذه الأخلاق طريقا الى بوذية جديدة، الى بوذية للأوروبيين، الى عدمية. ونظرا لأن هذه المغالاة فى تقدير الشفقة والولع بها من جانب الفلاسفة المحدثين يعد شيئا جديدا، ذلك أن الفلاسفة متفقون حتى اليوم فيما يتعلق بعدم قيمة الشفقة، فانى أسمى أفلاطون واسبينوزا ولاروشفوكو وكانط أربعة أرواح يمكن أن تختلف بعضها عن بعض ولكنها تتحد فى شئ واحد: فى تقديرها الضئيل للشفقة»[١].

وهكذا نلاحظ أن نيتشه حين يتحدث عن «قيمة الأخلاق» يتحدث مباشرة عن الشفقة وانكار الذات والتضحية بالنفس، وهى القيم التى نادى بها أستاذه شوبنهور، والتى تمثل جوهر

---

(١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. Nietzsche's Preface. Sec. 5. P. 455.

الأخلاق المسيحية، تلك القيم التى تؤدى فى نظره الى الضجر من الحياة، وتحول الارادة ضد الحياة، وتقذف بالانسان الأوروبى الى هاوية العدمية أو البوذية الجديدة. ان نيتشه منذ اللحظة الأولى كما يبدو لنا يصوب سهامه الى قلب الأخلاق المسيحية والى كل فلسفة تجرى فى عروقها دماء هذه الأخلاق التى يصفها أساسا بأنها «أخلاق الشفقة»: «ان مشكلة قيمة الشفقة وأخلاق الشفقة تبدو فى البداية بوصفها مجرد شئ غير متصل بغيره، وعلامة استفهام منفصلة، ولكن أى شخص يرتاب فيها ويتعلم كيف يطرح أسئلة بشأنها سيدرك ما أدركته، سينكشف له مشهد جديد مروع، ستستبد به فكرة جديدة كالدوار، ستقفز عليه الريبة والشك والخوف من كل نوع وسيرتفع صوت مطلب جديد. ولنوضح هذا المطلب الجديد: نحن بحاجة الى نقد للقيم الأخلاقية. ويجب أولا أن نطرح سؤالا حول قيمة تلك القيم نفسها، وذلك يحتاج الى معرفة بالأحوال والظروف التى نشأت فيها تلك القيم وتطورت وتغيرت (الأخلاق بوصفها نتيجة، وعَرَضاً، وقناعاً، ونفاقاً، ومرضاً وسوء فهم. ليس هذا فقط ولكن أيضا الأخلاق بوصفها سبباً، وعلاجاً، وحافزاً، وقيداً، وسماً)، معرفة من نوع لم يوجد بعد ولا حتى مرغوب فيه. لقد أخذ المرء قيمة تلك القيم بوصفها حقيقة تعلو على الشك، وحتى اليوم لم يشك أحد قط أو يتردد فى اعتقاده بأن «الرجل الطيب» ذو قيمة أعظم من «الرجل الشرير» فى تعزيز تقدم الانسان ورخائه عامة (بما فى ذلك مستقبل الانسان). ولكن ماذا لو أن العكس هو الصحيح؟ أى أن يكون «الرجل الشرير» ذا قيمة أعظم فى تعزيز تقدم الانسان ورخائه عامة؟ وماذا لو أن عَرَض الانحطاط كامن فى الخير مثلما هو كامن فى الخطر والاغراء، والسم، والمخدرات، والتى عن طريقها يحيا الحاضر على حساب المستقبل؟ ربما بطريقة أكثر راحة وأقل خطرا ولكن فى نفس الوقت أحقر وأكثر دناءة. لذلك فان الأخلاق على وجه الدقة تكون موضع لوم لأن أكبر قوة فى مقدور الرجل العادى لا يمكن أن تحققها، ولذلك فان الأخلاق على وجه الدقة هى خطر الأخطار»(١).

وهكذا أراد نيتشه كما يقول أن يجتاز أرض الأخلاق الخفية، البعيدة، الواسعة، الأخلاق كما وُجدت وعاشت بالفعل بأسئلة جديدة تماما وبعيون جديدة. وهو لا يرفض أخلاق الشفقة فقط بل ويعتبرها خطيئة ويدعو نجمه اللامع الى أن يتجنبها فيقول فى «العلم المرح»: -

«الشفقة خطيئة يجب أن تتجنبها»(٢). ويقول أيضا فى نفس الكتاب: «أين يكمن الخطر الأعظم فى رأيك؟ فى الشفقة»(٣). وهذا الموقف الذى يتخذه نيتشه بازاء الشفقة موقف قديم

(١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. Nietzsche's Preface. Sec. 6. P. 456.

(٢) Nietzsche, The Gay Science. Prelude in German Rhymes. Star Morals. P. 69.

(٣) Ibid. Book Three. Aphorism 271. P. 220.

ومستمر، مما يؤكد أنه من العلامات الأصلية التى تميز تفكيره، اذ انه يقول فى كتابه «الفجر»: «ان المرء ليتصور أن الآلهة تنظر الينا بغير كرم بسبب سعادتنا، وتنظر الينا بكرم بسبب معاناتنا، ولكنها لا تنظر الينا أبدا بعين الشفقة، لأن الشفقة تعتبر محتقرة وبلا قيمة بالنسبة للروح القوية التى تثير الرعب»(١).

ولقد كان نيتشه يمقت الشفقة لأنه كان يمقت الضعف ولا يطيق الضعفاء على الاطلاق.

«ما الذى أجده بصفة خاصة غير محتمل تماما، ذلك الذى لا أستطيع أن أتعايش معه، ذلك الذى يصيبنى بالاختناق والاعياء؟ انه الجو الفاسد الذى يسببه اقتراب شئ ضعيف البنية منى، أن أشم أحشاء روح ضعيف البنية!»(٢).

ولكن هجوم نيتشه على الشفقة بوصفها رذيلة تساعد على بقاء الضعفاء الذين تحكم الطبيعة عليهم بالفناء لم يمنعه من الثناء على الكثير من الفضائل العظيمة التى تخلق انسانا نبيلا. ففى كتابه «الفجر» يقول:

«الفضائل الأربع الأصلية هى الأمانة مع أنفسنا ومع أصدقائنا، والشجاعة بازاء أعدائنا، والعفو بازاء المقهورين، والأدب دائما»(٣).

وهو يثنى أيضا على فضيلة «العطاء» أو «البذل» ويعتبرها أسمى الفضائل على الاطلاق ويسميها «الفضيلة الواهبة»، ويقول على لسان زرادشت:

«حقا، يا تلاميذى، لقد وجدتكم مثلى، تناضلون من أجل الفضيلة الواهبة. ما الذى تتميزون به عن الهررة والذئاب؟ انه الظمأ الى أن تكونوا ضحايا وأن تهبوا أنفسكم. وذلك هو السبب فى ظمئكم الى جمع كل الثروات فى أنفسكم. ان أرواحكم تناضل نهمة الى الكنوز والجواهر لأن فضيلتكم تصبو نهمة الى العطاء. انكم تخضعون كل شئ لأنفسكم ليعود فيفيض من ينبوعكم كهبات لحبكم. حقا، ان مثل هذا الحب الواهب يجب أن يبلغ كل الأشياء القيمة ويغتصبها، ولكنى أسمى هذه الأنانية أنانية صحيحة ومقدسة. وهناك أيضا أنانية أخرى، انها أنانية بائسة جدا وجائعة تتوق دائما الى السرقة، انها أنانية المرضى أو الأنانية المريضة. فهى تنظر الى كل شئ يلمع بعيون اللص، وبنهم الجائع، تقدر أولئك الذين يمتلكون طعاما كثيرا، وتتسلل دائما الى موائد أولئك الذين يعطون»(٤).

---

(١) Nietzsche, The Dawn. Sec. 18. P. 167.

(٢) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. First Essay. Sec. 12. PP. 479-480.

(٣) Nietzsche, Op. Cit. Aphorism 556. P. 91.

(٤) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Zarathustra's Speeches. PP. 186-187.

وعلى هذا النحو يميز نيتشه بين الأنانية السليمة المقدسة والأنانية المريضة على أساس أن الأولى تمتلك لتعطى وتهب. والواقع أن هذا التمييز الذى يقدمه نيتشه يظل تمييزا غامضا، لأن العطاء بمعناه الأخلاقى يكون غالبا لمن لا يمتلك من جانب من يمتلك. والارادة التى تسيطر وتسلب وتمتلك اما أن تعطى من سيطرت عليهم وسلبتهم ما يملكون وفى هذا تناقض، واما أن تعطى الأقوياء الذين يملكون وفى هذه الحالة يفقد العطاء معناه الأخلاقى. وعلى ذلك لا يجب أن يضللنا لفظ «العطاء» الذى يستخدمه نيتشه، فلسنا أمام دعوة نبيلة الى الغيرية والايثار بمعناه المألوف فى الأخلاق، والنقد الذى يتعرض له الايثار على يد نيتشه يفوق كل نقد. ويثنى نيتشه كذلك على فضائل أخرى مثل العلو على المدح والذم، واحتقار الراحة والفراش الناعم الوثير، والسلوك بارادة واحدة تنقطع عن كل الحاجات.

«عندما تكونون فوق المدح والذم وتصبو ارادتكم الى السيطرة على كل شئ، مثل ارادة العاشق: هنالك يكون أصل فضيلتكم. وعندما تحتقرون الفراش الناعم المريح ولا تستطيعون النوم الا بعيدا عنه: هنالك يكون أصل فضيلتكم. وعندما تريدون بارادة واحدة وتسمون هذا الانقطاع عن كل الحاجات «ضرورة»: هنالك تكون أصل فضيلتكم(١)».

وهنا يثور السؤال التالى: اذا كانت كل التفسيرات الفلسفية خاطئة ومرفوضة من جانب نيتشه، فما هو اذن الطريق الصحيح لتفسير أصل مفهوم الخير؟ يحاول نيتشه أن يجيب عن هذا السؤال فى كتابه «أصل نشأة الأخلاق» بقوله:

«ان مرشدى الى الطريق الصحيح هو السؤال التالى: ما هو المعنى الأصلى الحقيقى للأسماء الدالة على ما هو «جيد» فى اللغات المختلفة؟ لقد وجدت أنها جميعا تدل على نفس المفهوم، ففى كل مكان يكون المفهوم الاجتماعى لكلمة «نبيل» و «أرستقراطى» هو المفهوم الأساسى الذى تطور منه مفهوم «جيد» بمعنى «صاحب روح أرستقراطية»، و «نبيل»، و «صاحب روح من طبقة عالية»، و «صاحب روح ممتازة». وهو تطور يجرى موازيا لتطور آخر تحول فيه معنى «عامى»، و «وضيع» فى النهاية الى المعنى الذى تدل عليه كلمة «ردئ»(٢)».

وهكذا يحاول نيتشه أستاذ فقه اللغة أن يثبت وجود علاقة لغوية وثيقة بين الكلمات التى تدل على ما هو «نبيل»، و «أرستقراطى»، و «رفيع» والكلمات التى تدل على ما هو «جيد»، ويقابلها علاقة لغوية أخرى بين الكلمات التى تدل على ما هو «عامى» و «وضيع»

(١) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Zarathustra's Speeches. P. 188.

(٢) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. First Essay. Sec. 4. PP. 463-464.

والكلمات التى تدل على ما هو «ردئ». ورغم أن العلماء الفيلولوچيين الذين أتوا بعد نيتشه مثل بريال الفرنسي، كما يقول د. عبدالرحمن بدوى، رفضوا كل هذه الفروض التى افترضها وأثبتوا خطأها فان نيتشه له الفضل فى أن وجه أنظار الفيلولوجيين الى البحث فى هذه الناحية. واستطاع بعضهم أن يظفر ببضعة اكتشافات مهمة تتصل باشتقاق الكلمات التى تدل على معان أخلاقية[1].

ولعل أهم النتائج التى ترتبت على هذه النظرة الجديدة هى:

أولا- النظر الى الانسان باعتباره خالق القيم.

فلم تعد هناك سماء للميتافيزيقا تملى على الانسان أوامرها الأخلاقية وأصبح من حق الانسان وحده أن يضع لنفسه القيم التى تساعده على تنمية حياته وتقويتها واثرائها والتى تبشر بظهور الانسان الأعلى، وهى الفكرة التى تتطلع اليها فلسفة نيتشه وكأنها سماء جديدة للميتافيزيقا. يقول زرادشت:

«حقا، لقد أعطى البشر أنفسهم كل خيرهم وشرهم. انهم لم يأخذوه، ولم يكتشفوه، ولم يأت اليهم كوحى من السماء. ان الانسان وحده هو الذى وضع القيم فى الأشياء ليحافظ على ذاته وهو الذى خلق المعنى للأشياء، فهو معنى انسانى، ولذلك فانه يسمى نفسه «الانسان»، أى «خالق القيم». أن تُقَيم يعنى أن تخلق، فاستمعوا الى ما أقول أيها الخالقون! ان التقييم نفسه، من بين كل الأشياء ذات القيمة، هو الكنز الأكثر قيمة. وبدون التقييم يصبح الوجود فارغا من كل معنى وكل قيمة. فلتستمعوا الى ما أقول أيها الخالقون! ان تغير القيم يعنى تغير الخالقين، وكل خالق لابد وأن يهدم دائما»[2].

ويترتب على هذه النتيجة الخطيرة على الفور نتيجة أخرى وهى «نسبية» القيم الأخلاقية وتغيرها بتغير الأشخاص والشعوب التى تخلقها وتضعها لأنفسها، وهذا هو ما انتهى اليه زرادشت من زياراته للكثير من الشعوب:

«لا يستطيع شعب من الشعوب أن يعيش بدون تقييم، ولكنه اذا أراد أن يحافظ على ذاته فعليه ألا يُقَيم الأشياء مثلما يُقَيمها جيرانه. وعلى ذلك فقد وجدت أشياء كثيرة تعد خيرا عند شعب وتعد حقارة وعارا عند شعب آخر، ووجدت أشياء كثيرة تسمى شرا هنا وتكلل بالفخر هناك»[3].

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى، نيتشه. ص ١٧٥.

(٢) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Zarathustra's Speeches. On theThousand and One Goals. P. 171.

(٣) Ibid. p. 170.

ثانيا- النظر الى القيم الأخلاقية نظرة متأملة محايدة بمعزل عن الخير والشر، وهو المنظور الذي استخدمته الأخلاق التقليدية لآلاف السنين. يقول نيتشه فى «أفول الأصنام»:

«ان طلبى من الفيلسوف معروف وهو أن يتخذ موقفا بمعزل عن الخير والشر، وأن يترك خلفه وهم الحكم الأخلاقى. وهذا الطلب ينتج عن نظرة كنت أول من يصوغها، ومؤداها أنه لا يوجد على الاطلاق حقائق أخلاقية. ان الأحكام الأخلاقية مثل الأحكام الدينية، تنتمى الى مرحلة من مراحل الجهل كانت تفتقر الى تصور ما هو حقيقى والتمييز بينه وبين ما هو خيالى. وهكذا فان «الحقيقة» فى هذه المرحلة كانت تشير الى كل الأشياء التى نسميها اليوم «تخيلات»[1].

وعلى هذا النحو حاول نيتشه، بعد أن أنكر وجود أى حقائق أو ظواهر أخلاقية وأكد أنه لا يوجد سوى تفسيرات انسانية لهذه الظواهر، حاول كما يقول فى كتابه «العلم المرح» أن ينظر الى القيم الأخلاقية السائدة «من الخارج» تماما مثلما ينظر المسافر الغريب الى أبراج المدينة التى يزورها من خارج المدينة لكى يستطيع أن يعرف مدى ارتفاعها على نحو دقيق.

لقد تطلع نيتشه الى عالم جديد تماما، عالم لا تحكمه آلهة الماضى ولا توجهه قيمه وغاياته. ومن أجل بلوغ نعيم هذا العالم المزعوم تمادى نيتشه فى طموحه بل فى جموحه فابتعد عن كل دروب الماضى التى لا تؤدى فى رأيه إلا الى العدمية، ولم يهتد الا بشمس الخلود، شمس الأبدية، ولم يثق الا بقوة عقله وقبضته. وهذا هو ما يؤكده نيتشه فى قصيدة شعرية بعنوان «نحو بحار جديدة» وهى احدى قصائده التى يعرضها فى كتابه «العلم المرح» بين مجموعة أشعاره التى تحمل عنوان: «أناشيد أمير طليق». ويقول فى هذه القصيدة:

ذلك الطريق هو ما أريد
فأنا أثق فى عقلى وفى قبضتى
وبدون خطة أوجه سفينتى
فى البحار المفتوحة الشاسعة
كل شئ يشرق من جديد
وعيناك فقط، أيتها الأبدية
تلمع أمامى ببريق رهيب[2].

---

(١) Nietzsche, The Twilight of the Idols. Sec. 1. P. 501.

(٢) Nietzsche, The Gay Science. Songs of Prince Vogelfrei. P. 371.

وجدير بالذكر أن الشطر الثالث من هذه القصيدة كان فى أصله الألمانى- كما يقول كاوفمان- على النحو التالى: «وبدون خطة أوجه سفينتى التى هى من جنوه». وذلك لأن كولمبوس ولد فى جنوه. ولقد قضى نيتشه معظم عام ١٨٨١ فى جنوه كما قضى فيها أيضا شتاء عام ١٨٨٢ وأوائل ربيع عام ١٨٨٣[١]. ولعل هذا يعنى أن نيتشه يريد أن يقول انه مثل كريستوفر كولمبوس، الذي اكتشف قارة أمريكا، وأنه سيكتشف حقائق مجهولة لا يعرفها أحد قط، وأن تلك الحقائق ستشكل «العالم الجديد» الذى يصبو اليه.

نقد الأخلاق الفلسفية:

لقد رفض نيتشه كل القيم الأخلاقية السائدة، يتساوى فى هذا القيم التى تقوم على أساس عقلى فلسفى والقيم التى تقوم على أساس لاهوتى كهنوتى. ولقد وضع الأخلاق الأفلاطونية والأخلاق المسيحية فى كفة واحدة وشن عليها حربا لا هوادة فيها. وفى كتابه «أفول الأصنام» رأينا أنه ينظر الى سقراط وأفلاطون باعتبارهما عرضين للانحطاط وأداتين للانحلال الاغريقى، ويهاجم الأخلاق الاغريقية منذ أفلاطون فصاعدا، ويعتبرها نزعة مَرَضية لأنها تقوم على «العقل» وتحارب «الغرائز»، ويسخر من المعادلة السقراطية القائلة بأن العقل = الفضيلة = السعادة. وينتهى الى أن الدعوة الى محاربة الغرائز هى صيغة الانحلال وأن السعادة تساوى الغريزة مادامت الحياة صاعدة.

«لقد كان سقراط سوء فهم وكل الأخلاق، بما فى ذلك الأخلاق المسيحية، كانت سوء فهم. ان النور الأكثر احتجابا، العقلانية بأى ثمن، والحياة الذكية الحذرة الواعية بدون غريزة، فى مقابل كل الغرائز، كل هذا أيضا كان مجرد مرض آخر وليس على الاطلاق عودة الى الفضيلة والصحة والسعادة. «يجب محاربة الغرائز»، هذه هى صيغة الانحلال، فمادامت الحياة صاعدة فان السعادة تساوى الغريزة»[٢].

ولا تنجو الأخلاق الابيقورية والرواقية أيضا من هجوم نيتشه. فهو يسخر من أبيقور ويسميه «ابيقور المضحك»، ويعتبره فيلسوفا حاقدا لا يفوقه أحد فى حقده.

«لنتبين الى أى مدى يمكن للفلاسفة أن يكونوا خبثاء، فأنا لا أعرف شخصا أكثر حقدا من ابيقور المضحك الذى اعتبر نفسه عدوا لأفلاطون والأفلاطونيين. فقد سماهم المتملقين

(١) Nietzsche, The Gay Science. Songs of Prince Vogelfrei. F.N.P. 370.

(٢) Nietzsche, The Twilight of the Idols. The Problem of Socrates. Sec. 11. P. 479.

لديونيسيوس، ولكن بالاضافة الى هذا فانه يريد أن يقول انهم «ممثلون ولا شئ حقيقى فيما يقولون» لأن «المتملق لديونيسيوس» كان اسما شعبيا يطلق على الممثل»[1].

ويعلق كاوفمان على هذه العبارة قائلا ان نيتشه فى رأيه هذا يرجع الى الشذرة (٢٣٨) لابيقور والالتباس هنا يرجع إلى ان اسم «ديونيسيوس» كان يطلق على ديكتاتور صقلية الذى حاول أفلاطون لعدة سنوات أن يهديه الى فلسفته[2]. وهكذا فان نيتشه يتعامل مع ابيقور بمنهجه السيكولوجى الجامح الذى ينشد نزع الأقنعة ومعاينة الحقائق، وينتهى الى أن كل فلسفة ابيقور صادره عن غيظه من أفلاطون.

«لقد جاء ذلك السيد العالم العجوز من ساموس ليجلس معتزلا فى حديقته الصغيرة فى أثينا ويكتب ثلاثمائة كتاباً غيظا من أفلاطون»[3].

رغم ذلك الهجوم القاسى فلاشك أن ابيقور ونيتشه يتفقان فى عدة نقاط أساسية لعل أهمها:

أولا – تفسير العالم تفسيرا آليا، واستبعاد الغائية بطريقة صارمة.

ثانيا– الدعوة الى الاقبال على الحياة والاستمتاع بها، مع ملاحظة أن «اللذة» لم تكن الهدف الأساسى عند نيتشه.

لقد كان ابيقور ونيتشه فى الحقيقة يرميان الى هدف واحد وهو تحرير الارادة الانسانية من كل قيد، أو بتعبير نيتشه، جعل الأفق مفتوحا أمام الانسان. ولكن الطريق الذى يسلكه ابيقور يختلف عن الطريق الذى يسلكه نيتشه. اذ ان نيتشه يتجه على الفور الى اعلان موت الاله المسيحى الذى يضع حدا لارادة الانسان والذى تكون حياته، فى رأيه، ابتزازا لحياة الانسان. أما ابيقور «فلم ينكر وجود الآلهة، بل على العكس من ذلك، اعتقد أنه يوجد آلهة لا تحصى، لها شكل الانسان، لأنه أكثر الأشكال جمالا، وبينها فروق فى الجنس، وهى تأكل وتشرب وتتكلم الاغريقية، وأجسامها مركبة من جوهر يشبه النور. ولكن رغم أن ابيقور يسمح للآلهة بالوجود فانه حريص على أن يجردها من أسلحتها وأن يسلبها هيبتها. لذلك ذهب الى أنها خالدة وساكنة ومقدسة، وأنها موجودة فى الفضاء بين النجوم، الا أنها لا تتدخل فى شئون العالم لأنها سعيدة سعادة مطلقة فلماذا ترهق نفسها بحكم هذا العالم الذى يقلقها، ان ما تتميز به هو السعادة الدائمة.

---

(١) Nietzsche, Beyond Good and Evil. Part One. Sec. 7. P. 204.

(٢) Ibid, f.n. P. 204.

(٣) Ibid. P. 205.

انها خَالدة، ترتدى رداء القوة
لا تستريــح علــى الاطــلاق
سيدة كـل الأزمـان الغــابرة
أعــظم مــن أن نسترضيهـــا
أســـمى مــــن أن نخشاهـــا
أبعــد مـــن أن ندعوهـــا[1].

وهكذا فان ابيقور رغم انكاره «للعالم الآخر» فانه لم ينكر وجود الآلهة، ولكنه يجردها من كل أسلحتها، ويسلبها كل فاعلية وكل تدخل فى شئون العالم الأرضى، ويجعل مقامها فى الفضاء بين النجوم لتكون «الأرض» للانسان وحده، وهو ما كان يصبو اليه نيتشه أيضا. أما الأخلاق الرواقية فانها تقوم، فى رأى نيتشه، على أساس مبدأ مخادع وهو مبدأ «العيش وفق الطبيعة» فيقول: «أيها الرواقيون النبلاء، تريدون أن تعيشوا وفقا للطبيعة. يالها من كلمات مخادعة! لنتصور كائنا مثل الطبيعة، ضائعا، غير مبال، بمعزل عن كل معيار، بدون أغراض، وبدون تفكير، وخاليا من الرحمة والعدل، خصبا ومقفرا ومتقلبا فى نفس الوقت. لنتصور اللامبالاة نفسها باعتبارها قوة. كيف تستطيعون أن تعيشوا وفقا لهذه اللامبالاة؟ ولنفترض أن أمركم القائل «عش وفقا للطبيعة» يعنى فى حقيقته «عش وفقا للحياة»- فكيف يمكنكم أن تفعلوا ذلك؟ ولماذا تضعون مبدأ لما أنتم عليه بالفعل ولابد أن تكونوا عليه»[2].

وعلى هذا النحو يتضح لنا أن نيتشه ينتقد مبدأ «العيش وفق الطبيعة» بناء على مفهومه عن «الطبيعة» لا بناء على مفهوم الرواقيين عنها. ذلك أن الطبيعة عند نيتشه طبيعة آلية عمياء خالية من الغرض والغاية، أما عند الرواقيين فانها جارية بقوانين العقل. وحين يقول الرواقيون ان على الانسان أن يعيش وفقا للطبيعة فمعنى ذلك أن عليه أن يعيش وفقا لقوانين العقل.

وكما أن نيتشه يرفض الأخلاق الاغريقية وكل الأخلاق التى تقوم على أساس العقل فانه يرفض أيضا الأخلاق الكانطية التى تقوم على أساس فكرة الواجب، ويذهب الى أن كلمة «يجب عليك» هى التنين الذى سيقاتله الانسان لكى يتحرر من أغلاله ويستطيع أن يخلق

(1) Stace, A Critical History of Greek Philosophy. P. 357.
(2) Nietzsche, Beyond Good and Evil. Part One. Sec. 9. P. 205.

قيما جديدة، ويقول على لسان زرادشت:

«من هو التنين العظيم الذى لن يدعوه الروح الها وسيدا بعد الآن؟ إن كلمة «يجب عليك» هى التنين العظيم. ولكن روح الأسد تقول: «أنا أريد». ان كلمة «يجب عليك» تقف حجر عثرة فى طريق الأسد تنينا يلمع وكأنه من ذهب، تحميه دروع كثيرة، وعلى كل درع تتألق الكلمة الذهبية «يجب عليك». ان كل القيم تتألق على هذه الدروع منذ آلاف السنين، وهكذا يقول التنين الأعظم: «ان قيم كل الأشياء تتألق فوق دروعى. ان كل القيم قد خُلقت منذ زمن بعيد، وانى تجسيد لها جميعا. ولن يأتى فى المستقبل من يقول «أنا أريد». هكذا يقول التنين. ان الأسد نفسه، يا اخوانى، لا يستطيع أن يخلق قيما جديدة ولكنكم بحاجة اليه من أجل تحرير أنفسكم، ومن أجل الرفض المقدس لكل شئ حتى الواجب. ولا ريب أن اغتنام الحق فى خلق قيم جديدة لهو أفضل وأروع غنيمة بالنسبة لروح عظيمة تتحمل الكثير. لقد عشق الروح فيما مضى كلمة «يجب عليك» كأقدس كلمة، وعليه الآن أن يكتشف أن أقدس كلمة مجرد وهم ونزوة، وأن يغتنم حريته من هذا العشق، وما أحوجه الى مثل هذه الغنيمة»(١).

وفى «عدو المسيح» يذهب نيتشه الى أن «النجاح الذى أحرزه كانط يشبه النجاح الذى أحرزه رجال الدين، فهو مثل لوثر وليبنتس، كان عائقا أمام الأمانة الألمانية»(٢).

وتشبيه كانط برجال الدين ليس غريبا على نيتشه الذى يقول: «انى أرى الغطرسة الغريزية لرجال الدين اليوم فى أى شخص يعتبر نفسه مثاليا»(٣).

وتحت عنوان «الأخلاق باعتبارها ضد الطبيعة» يقول نيتشه فى «أفول الأصنام»: «انى أحول مبدأ الى صيغة، كل نزعة طبيعية فى الأخلاق، أى كل أخلاق صحية، تهيمن عليها غريزة الحياة. ان وصية معينة من وصايا الحياة يؤديها قانون «يجب» و «لا يجب»، والعنصر العدائى الذى يقف عائقا فى سبيل الحياة لا يزال على هذا النحو. ان الأخلاق المضادة للطبيعة، أى كل أخلاق عُلمَت وبُجلت وبُشر بها حتى الآن، تنقلب على نحو مضاد ضد غرائز الحياة: انها ادانة لهذه الغرائز، وهذه الادانة أحيانا تكون خفية وأحيانا أخرى تكون صريحة ووقحة»(٤).

(١) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Zarathustra's Speeches. On the Three Metamorphoses. PP. 138-139.

(٢) Nietzsche, The Antichrist. Sec. 10. P. 577.

(٣) Ibid. Sec. 8. P. 575.

(٤) Nietzsche, The Twilight of the Idols. Sec. 4. PP. 489-490.

ونيتشه لا يقف عند هذا الحد فقط ولكنه يذهب الى أبعد من ذلك فيؤكد أن أخلاق الواجب، بالاضافة الى كونها ضد الطبيعة، فانها أخلاق ساذجة تتنافى تماما مع الواقع. «لنتبين كم هي سذاجة مطلقة أن نقول: «يجب على الانسان أن يكون على هذا النحو وذلك». فالواقع يبين لنا ثراء ساحرا في الأنماط ووفرة سخية في تلاعب الأشكال وتغيرها. وهناك تعليقات أخلاقية لبائس متسكع يقول: «كلا! يجب على الانسان أن يكون مختلفاً»، بل انه يعرف ما يجب أن يكون عليه الانسان. هذا البائس، المتعصب، المتزمت: انه يرسم نفسه على الحائط ويعلق قائلا «هو ذا الرجل!». ولكن حتى عندما يخاطب رجل الأخلاق بنفسه الكائن الانساني الفرد ويقول له «يجب أن تكون على هذا النحو وذلك!» فانه لا يكف عن أن يجعل من نفسه أضحوكة»(١). وينتهي نيتشه الى أن كانط، فيلسوف الواجب، «يعبر عن الغريزة المضادة للطبيعة وعن الانحطاط الألماني في الفلسفة»(٢).

ولا يرضى نيتشه أيضا بالأخلاق النفعية التي تقوم على أساس مذهب اللذة السيكولوجي ومؤداه أن الانسان ينشد دائما من وراء أفعاله لذته أو منفعته وبالتالي فهو أناني بطبعه. وهو يرفض هذه الأخلاق ويسخر من فلاسفتها الانجليز سخرية مرة في كتابه «أصل نشأة الأخلاق» حيث يقول: «يجب على المرء أن يشكر علماء النفس الانجليز لمحاولتهم الوحيدة حتى الآن للوصول الى تاريخ أصل الأخلاق. ان هؤلاء العلماء ليسوا ألغازا يسهل حلها، انى أعترف بذلك، انهم كألغاز حية يتميزون بميزة واحدة، أساسية في كتبهم، وهي أنهم مسلون. ماذا يريد علماء النفس الانجليز حقا؟ ان المرء يكتشف دائما أنهم يلتقون عند مهمة واحدة، أعني مهمة البحث في عالمنا الداخلي، ذلك الجزء البغيض من النفس، من أجل الكشف عن العامل الحقيقي الذي يؤثر تأثيرا حاسما في تطور الانسان. ذلك على وجه التحديد هو العالم الذي يريد غرور العقل الانساني أن يكتشفه. فما هو العامل الحقيقي الذي يدفع هؤلاء العلماء دائما الى هذا الاتجاه؟ هل هو غريزة غامضة، ماكرة، سوقية، غريزة تخدع نفسها من أجل تحقير الانسان؟ أو هو شك متشائم، وعدم ثقة في المثاليين المخيبين للآمال، والذين نشأوا حاقدين متشائمين؟ أو هو عداء خفي حقير وحقد على المسيحية (وأفلاطون) التي لم تجتز عتبة الوعي؟ أو هو احساس فاسق بكل ما هو متنافر ومؤلم ومتناقض وموضع شك وعابث في الوجود؟ أو هو في نهاية الأمر كل ذلك: السوقية والكآبة والعداوة للمسيحية؟ لكنني عرفت

Nietzsche, The Twilight of the Idols. Sec. 6. P. 491. (١)

Nietzsche, The Antichrist. Sec. 11. P. 578. (٢)

أن هؤلاء العلماء ضفادع عتيقة، ميتة، مملة، تزحف حول الانسان وداخله كما لو أنها فى مستنقعها»[1].

وعلى هذا النحو يتمرد نيتشه على هؤلاء الفلاسفة الانجليز ويكذبهم ويأمل أن يكونوا على العكس من ذلك، حيوانات شجاعة، أبية، تعرف كيف تروض أنفسها على التضحية بكل رغبة من أجل الحقيقة، كل حقيقة، حتى البسيطة، والقاسية، والقبيحة، والبغيضة، وغير المسيحية، واللاأخلاقية، لأن مثل هذه الحقائق موجودة بالفعل. ويفند نيتشه نظرية «تداعى المعانى» التى تعتمد عليها الأخلاق النفعية ويدحضها تماما بكل عناصرها، ويقدم التفاوت بين النبلاء والعامة باعتباره أصل التضاد بين القيمتين الأساسيتين «جيد» و «ردئ» فيقول: «ان الطريق غير الممهد الذى يشقه هؤلاء العلماء لأصل الأخلاق يظهر منذ البداية، ذلك أن مهمتهم هى البحث عن أصل مفهوم الخير والحكم الخير. لقد وافق المرء فى الأصل، هكذا يقررون، على الأفعال غير الأنانية وسماها أفعالا خيرة من وجهة نظر أولئك الذين تحققت لهم هذه الأفعال، أى أولئك الذين كانت هذه الأفعال بالنسبة اليهم نافعة. وأخيرا نسى المرء كيف نشأت هذه الموافقة. ونظرا لأن الأفعال غير الأنانية كانت تُمتدح دائما وعلى نحو معتاد فقد شعر المرء أيضا أنها خيرة وكأنها خيرة فى ذاتها. ويرى المرء مباشرة أن هذا الأصل الأول يشتمل بالفعل على كل السمات النموذجية الخاصة بعلماء النفس الانجليز. اذ لدينا المنفعة، والنسيان، والعادة، وأخيرا الخطأ، كلها بوصفها أساساً للتقييم الذى يفخر به الانسان الأعلى حتى الآن وكأنه نوع من الامتياز للانسان بما هو كذلك. ومن الواضح لى الآن، وقبل كل شئ، أنهم يبحثون فى هذه النظرية عن مصدر مفهوم «الخير» ويقيمونه فى غير مكانه. انه بالأحرى خيرهم هم أنفسهم، أى أن النبلاء الأقوياء أصحاب المقام الرفيع أقاموا أنفسهم وأفعالهم بوصفها خيرا، أى أصحاب المرتبة الرفيعة فى مقابل كل المراتب الدنيا. ومن هذا التفاوت بين النبلاء والعامة، الذى أدركوه منذ البداية، نشأ الحق فى خلق القيم وصياغة أسماء لها. وهذا التفاوت بين النبلاء والعامة، هذا الشعور المستبد الشامل من جانب الطبقة الحاكمة الأعلى فى علاقتها بالطبقة الأدنى هو أصل التضاد بين «الجيد» و «الردئ». ويترتب على ذلك الأصل أن كلمة «الخير» من حيث تعريفها لم تكن مرتبطة بالضرورة بالأفعال غير الأنانية منذ البداية، وهى خرافة هؤلاء الباحثين فى أصل الأخلاق»[2].

---

(1) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. First Essay Sec. 1. P. 461.

(2) Ibid. Sec. 2. PP. 461-462.

اذن متى حدث هذا الارتباط بين مفهوم «الخير» والأفعال غير الانانية؟ يقول نيتشه «ان هذا الارتباط قد حدث عندما غابت الأحكام القيمية الأرستقراطية. عندئذ أقحم التضاد بين الأناني وغير الأناني نفسه في الضمير الانساني تدريجيا. انه بلغتي الخاصة غريزة القطيع التي تفسح المجال في النهاية لكلمتها (وكلماتها) من خلال هذا التضاد. وقد مضى وقت طويل قبل أن تصل تلك الغريزة الى مثل هذه السيادة، وقبل أن يتوقف التقييم الأخلاقي عند هذا التضاد. ان الرأي المسبق الذي يفهم ما هو أخلاقي وما هو غير أناني وما هو نزيه بوصفها قيما متساوية بالفعل، يسود اليوم بقوة فكرة ثابتة ومرض عقلي. وفي المقام الثاني، وبصرف النظر تماما عن عدم الإمكان التاريخي للدفاع عن هذا الفرض المتعلق بأصل الحكم القيمي الخير، فان هذا الفرض يعاني من عبثية سيكولوجية متأصلة. ان منفعة الفعل غير الأناني يُفترض أنها مصدر الاستحسان الممنوح لهذا الفعل، ويُفترض أن هذا المصدر قد نُسي. ولكن كيف يكون هذا النسيان ممكنا؟ وهل انتهت منفعة مثل هذه الأفعال في وقت أو آخر؟ أن العكس هو الصحيح، فهذه المنفعة هي بالأحرى خبرة يومية في كل الأوقات وعلى ذلك فهي شئ تم تأكيده مرارا وتكرارا، وبالتالي فلابد أن تترك انطباعا في الوعي بوضوح أكثر بدلا من أن تزول من الوعي وتصبح منسية بسهولة»[1]. ولقد تعرض نيتشه من قبل لنظرية تداعي المعاني وسخر منها ومن مفهومها عن «النسيان» سخرية مرة فقال: «كم يبدو العالم غير أخلاقي بدون النسيان! وعلى الشاعر أن يقول ان الاله قد جعل النسيان حارسا ووضعه على عتبة الكرامة الانسانية»[2].

أما الأخلاق التطورية عند هربرت سبنسر فيعتقد نيتشه أنها تقدم تفسيرا لأصل الحكم القيمي الخير، معقولا في ذاته ويمكن الدفاع عنه من الناحية السيكولوجية، الا أنه يرفض هذا التفسير أيضا ويعتبره تفسيرا باطلا فيقول: «كم هي معقولة أكثر تلك النظرية التي اعتنقها هربرت سبنسر على سبيل المثال والتي ترى أن ما هو «خير» مطابق بصفة أساسية لما هو «نافع» و «عملي» . لذلك فان الجنس البشري في أحكامه الخيرة والشريرة كون رأيا عن تجاربه التي يمكن نسيانها والتي لا يمكن نسيانها فيما يتعلق بما هو عملي نافع وما هو غير عملي ضار وأقره. ووفقا لهذه النظرية فان ذلك الذي يثبت دائما أنه نافع يكون خيرا، وعلى ذلك يمكن أن يكون «ذا قيمة الى أقصى حد» أو «ذا قيمة في ذاته». وهذا الطريق في

---

(1) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. First Essay Sec. 2. PP. 462-463.

(2) Nietzsche, Human, All-Too-Human. Sec. 92. P. 149.

التفسير، كما ذكرنا من قبل، هو أيضا طريق باطل، ولكنه على الأقل تفسير معقول فى ذاته ويمكن الدفاع عنه من الناحية السيكولوجية»[1].

وفى القسم الأول من «أفول الأصنام» والذى يحمل عنوان «قواعد وسهام» يلمح نيتشه الى أنصار مذهب اللذة السيكولوجى فى حكمتين. الأولى يرفض فيها أن تكون «اللذة» هى المبرر لحياتنا فيقول: «اذا كان لدينا مبرر للحياة فسوف نحياها مهما كانت. فالانسان لا يكافح من أجل اللذة، والرجل الانجليزى فقط هو الذى يفعل ذلك»[2]. وفى الحكمة الثانية يدعو فلاسفة الأخلاق وخاصة الانجليز الى أن ينصرفوا عن النظر الى النفس البشرية ومحاولة تأسيس الأخلاق على مذهب اللذة السيكولوجى فيقول: «هناك حالات نكون فيها، نحن علماء النفس، مثل الجياد، ونصبح غير مرتاحين. اننا نرى ظلالنا تترنح وتسقط أمامنا. ان عالم النفس يجب أن يتحول بعينيه عن ذاته الى عين أى شئ آخر»[3].

وهكذا يرفض نيتشه كل الاتجاهات الأخلاقية فى الفلسفة تقريبا، ويرفض التفسيرات التى تقدمها لأصل مفهوم «الخير» وينتقدها انتقادا شديدا يصل الى حد السخرية، ويعتبرها تفسيرات باطلة.

---

(١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. First Essay Sec. 3. P. 463.

(٢) Nietzsche, The Twilight of the Idols. Aphorism 12. P. 468.

(٣) Ibid. aphorism 35. P. 471.

نقد الأخلاق المسيحية باعتبارها أخلاقا للعبيد:

ان نيتشه فى نقده للأخلاق التقليدية يحارب كل ما يؤدى الى انكار «الحياة» أو اضعافها سواء كان ذلك نزعة فلسفية عقلية، أو نزعة دينية زاهدة. ولا شك أن هاتين النزعتين هما النزعتان الأساسيتان فى الأخلاق التقليدية. وكتاب «أصل نشأة الأخلاق» هو بالدرجة الأولى نقد للأخلاق المسيحية، وكشف عن أصولها الحقيقية وطبيعة الأرض التى نشأت عليها فى رأى نيتشه. وجدير بالملاحظة كما يقول كاوفمان أن نيتشه قد ألحق بصفحة العنوان هذه العبارة «تعقيب على آخر كتبى، بمعزل عن الخير والشر، ليكمله ويوضحه»(١).

ومعنى ذلك أن «أصل نشأة الأخلاق» لا يكتمل ولا يتضح الا بكتاب «بمعزل عن الخير والشر». وبالاضافة الى هذا فان نيتشه يؤكد فى مقدمته لكتابه «أصل نشأة الأخلاق» أنه يفترض فى قارئه مقدما دراسة دقيقة لمؤلفاته المبكرة وليس فقط معرفة عابرة بها. كذلك فانه يحيل القارئ الى عدد كبير من الحكم الموجودة فى مؤلفاته المبكرة. وفى كتابه «بمعزل عن الخير والشر» يحاول نيتشه أن يُقَيم التاريخ الأخلاقى كله، وينتهى الى تصنيف الأخلاق التى عرفتها البشرية الى نوعين متقابلين: أخلاق للسادة وأخلاق للعبيد. وهى تقابل عنده أخلاق القوة وأخلاق الضعف، أو الأخلاق الرفيعة والأخلاق الوضيعة. وهو يقول فى هذا الصدد: بينما كنت تائها بين أنواع كثيرة من الأخلاق الرفيعة والوضيعة التى سادت الأرض ومازالت تسودها حتى اليوم، اهتديت الى سمات معينة تتكرر معا على نحو منتظم وترتبط بعضها ببعض ارتباطا وثيقا، وأخيرا اكتشفت وجود نوعين أساسيين من الأخلاق بينهما اختلاف أساسى. فهناك أخلاق للسادة وأخلاق للعبيد. ويجب أن نلاحظ على الفور أن التقابل بين «جيد» و «ردئ» فى هذا النوع الأول من الأخلاق يعنى تقريبا نفس التقابل بين «نبيل» و «وضيع»(٢).

ولكن ما هى اذن الخصائص التى تميز أخلاق السادة وأخلاق العبيد؟ يحدد نيتشه أولا خصائص أخلاق السادة فيقول: «ان أخلاق السادة تفيض بشعور بالامتلاء والقوة وسعادة التوتر السامى والاحساس بالثراء القادر على العطاء والبذل. فالرجل النبيل يساعد التعساء أيضا، ليس بدافع الشفقة ولكن بدافع القوة الفائضة، والرجل النبيل يجد ذاته باعتباره رجلا

(١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. Editor's Introduction. Sec. 1. P. 439.

(٢) Nietzsche, Beyond Good and Evil. Sec. 260. P. 394.

قويا وباعتباره أيضا يمارس قوته على ذاته، فيعرف كيف يتكلم وكيف يصمت، ويبتهج بكونه قاسيا وصارما مع نفسه ويحترم كل قسوة وكل صرامة. وفى احدى الأساطير الاسكندنافية القديمة يقول البطل: «لقد وضع ڤوتان فى صدرى قلبا قاسيا»، وهذا البيت الشعرى جاء تعبيرا ملائما عن روح فخورة لأحد قراصنة الفيكنج[1]. ومثل هذا الرجل يكون فخورا بنفسه لأنه لم يخلق للشفقة. وهو يضيف فى الأسطورة السابقة محذرا: «اذا لم يشب القلب قاسيا فلن يقسو أبدا». والنبلاء الشجعان الذين يفكرون على هذا النحو هم أبعد ما يكونون عن تلك الأخلاق التى ترى التميز الأخلاقى على وجه الدقة فى الشفقة أو فى العمل من أجل الآخرين. فالايمان بالذات والتفاخر بها، والعداء الأساسى والسخرية من كل «انكار للذات» تنتمى الى الأخلاق النبيلة تماما مثلما ينتمى اليها احتقار الشعور بالشفقة و «القلب العطوف». والقدرة على الشعور العميق بعرفان الجميل والرغبة فى الانتقام (وهما يكونان فقط بين الأنداد والنبلاء)، والرحمة فى العقاب، والمفهوم الرفيع عن الصداقة، والشعور بضرورة معينة لوجود أعداء، ليكونوا منفذا لتفريغ الشعور بالحسد والخصومة والامتلاء ولكى يكون الانسان قادرا على أن يكون صديقا طيبا. كل هذه خصائص تتميز بها الأخلاق النبيلة»[2].

هذه هى شيم السادة النبلاء كما تصورها نيتشه. أما العبيد المقهورون، المظلومون، المعذبون، المضجرون، غير الواثقين بأنفسهم فشيمهم مختلفة تماما وهو يعرضها باحتقار شديد فيقول: «إن أخلاق العبيد تعبر عن الشك المتشائم بازاء وضع الانسان وربما تعبر عن ادانة الانسان نفسه. ان عيون العبد لا ترضى بفضائل الأقوياء، فهو متشكك مرتاب بكل ما تمجده هذه الأخلاق وتعتبره «خيرا»، وهو يحب أن يقنع نفسه بأن سعادة الأقوياء نفسها ليست سعادة حقيقية. وعلى العكس من ذلك فانه يلقى ضوءا غامرا على تلك الصفات التى تساعد على تيسير الوجود بالنسبة لأولئك الذين يعانون- وهنا تمجد الشفقة ويد المساعدة الحنون والقلب العطوف والصبر والمثابرة والتواضع وعدم الصداقة، وذلك لأن هذه أكثر الصفات تحقيقا للمنفعة، وهى تقريبا الوسيلة الوحيدة لتحمل وطأة الحياة، فأخلاق العبيد أساسا أخلاق منفعة. وهنا نجد أصل التقابل المشهور بين ما هو «خير» وما هو «شرير»: فالشر تعبر عنه القوة والخطورة والحدة وكل ما يثير الرعب. وترى أخلاق العبيد أن الشرير هو الذى يثير الخوف، أما أخلاق السادة فترى أن الجيد هو على وجه الدقة من يثير الخوف ويحب اثارته دائما على حين

(١) الفيكنج Viking جماعة من القراصنة الاسكندنافيين كانوا يغيرون على أوروبا فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر، وقد عرفوا بشجاعتهم وجسارتهم وقسوتهم وصرامتهم.

(٢) Nietzsche, Beyond Good and Evil. Sec. 260. PP. 395-396.

أن الردئ هو من يكون محتقرا. ويصل هذا التقابل بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد ذروته، كنتيجة منطقية لأخلاق العبيد، عندما يرتبط خير هذه الأخلاق أيضا بمسحة من الازدراء، لأن الانسان الخير فى رأى العبيد يجب ألا يكون خطيرا. فهو ذو طبيعة خيرة وأبله يسهل خداعه، وحيثما تسود أخلاق العبيد تميل اللغة الى التقريب بين كلمتى «طيب» و «أبله». وهناك اختلاف أساسى أخير وهو الرغبة فى الحرية والغريزة التى تنشد السعادة، فالرغبة فى الحرية تنتمى الى أخلاق العبيد تماما مثلما أن التفنن فى التبجيل والتحمس له والتفانى فيه علامة من العلامات التى تميز الأسلوب الأرستقراطى فى التفكير والتقييم»[١].

والواقع أن هذا التقابل بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد، أو أخلاق النبلاء وأخلاق العامة، ليس فكرة جديدة من الأفكار التى تمخضت عنها المرحلة الأخيرة من حياة نيتشه، وليس «بمعزل عن الخير والشر» أول معرض لها، بل هى فكرة قديمة تواجهنا فى الحكمة الخامسة والأربعين من كتاب «أمور انسانية، انسانية الى أقصى حد» الذى تبدأ معه المرحلة الثانية من حياة نيتشه، هذا الى جانب أن التمييز العام بين ما هو «نبيل» وما هو «عامى» من سمات تفكير نيتشه منذ بداية حياته. وفى الحكمة الخامسة والأربعين من «أمور انسانية، انسانية الى أقصى حد» يشير نيتشه الى التقابل بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد تحت عنوان «ثنائية الخير والشر قبل التاريخ» فيقول: «ان مفهوم الخير والشر مفهوم ثنائى موجود قبل التاريخ فى روح القبائل والطوائف الحاكمة. فكل من لديه القوة ليرد الخير بالخير والشر بالشر ويفعل ذلك بالفعل، مقرا بالجميل أو منتقما يسمى «جيدا». وكل عاجز ليس لديه القدرة على أن يرد الخير بالخير والشر بالشر يعتبر رديئا. وكما يكون الشخص جيدا تكون الجماعة التى ينتمى اليها أيضا جيدة، حيث يسودها شعور مشترك لأن كل أشخاصها تربط بينهم القاعدة الأخلاقية التى تأمر برد الخير بالخير والشر بالشر. وكما يكون الشخص رديئا تكون الجماعة التى ينتمى اليها أيضا رديئة، حيث تتكون من الخاضعين العاجزين الذين لا يربط بينهم شعور مشترك. فالجماعة الجيدة عبارة عن طائفة والجماعة الرديئة عبارة عن رعاع كالهباء المنثور. ولقد ظل معنى «الجيد» و «الردئ» الى حين مساويا لمعنى «النبيل» و «الوضيع» أو «السيد» و «العبد». ولكن العدو لا يعتبر شريرا لأنه يستطيع أن يرد الخير بالخير والشر بالشر ولهذا يصف هوميروس الطرواديين والاغريق على السواء بصفة «جيد». فالشخص الردئ ليس هو من يسبب لنا الضرر لكنه الشخص المحتقر. وصفة «الجيد» فى الجماعة الجيدة

---

(١) Nietzsche, Beyond Good and Evil. Sec. 260. PP. 397-398.

صفة موروثة ولا يمكن للشخص «الردئ» أن ينشأ من مثل هذه التربة «الجيدة»(١).

الا أن كلمة نيتشه الأخيرة فى أخلاق السادة وأخلاق العبيد تأتى الينا من خلال المقال الأول فى كتابه «أصل نشأة الأخلاق». وهى تأتى هنا موسعة متطورة لتؤكد أن ثورة العبيد فى الأخلاق قد بدأت مع اليهودية وأن المسيحية أستمرار لهذه الثورة وتأكيد لها. وفى البداية يميز نيتشه بين أسلوبين فى التقييم الأخلاقى:

أولا – الأسلوب الأرستقراطى الفروسى.

ثانيا – الأسوب الكهنوتى.

ويذهب نيتشه الى أن الأسلوب الكهنوتى فى التقييم قد نشأ أصلا من الأسلوب الأرستقراطى الفروسى ثم أصبح بعد ذلك مضادا له تماما. وقد حدث هذا عندما اختلفت طائفة الكهنة وطائفة المحاربين. «فالأحكام القيمية الأرستقراطية الفروسية تقتضى بدنا قويا وصحة مزدهرة وفيرة فياضة الى جانب العوامل التى تحافظ عليها وهى: الحرب، والمغامرة، والقنص، والرقص، وألعاب الحرب، وبصفة عامة كل ما يشتمل على نشاط قوى حر ومبهج. أما الأسلوب النبيل الكهنوتى فى التقييم فيقتضى أشياء أخرى غير ملائمة له عند الحرب. فالكهنة هم الأعداء الأكثر شرا لأنهم الأكثر عجزا، وبسبب عجزهم ينشأ فيهم حقد شديد، فالحاقدون الكبار فى تاريخ العالم كانوا دائما كهنة»(٢).

وهكذا يحاول نيتشه عن طريق الفحص السيكولوجى، الذى يستخدمه «بقسوة وشراسة متعمدتين» كما يقول فى «هو ذا الرجل»، أن يبين أن القيم الكهنوتية تنشأ عن حقد دفين يفجره فى الكهنة ذلك الاحساس المر بالعجز، وفقدان روح المغامرة، وارادة القتال التى تميز الفرسان النبلاء. ومن هذا «الحقد» العاجز تفجرت أحط القيم الأخلاقية التى سممت حياة الانسان، وعرفت البشرية أبشع أشكال «الانتقام الروحى» الذى يشفى غليل «الحقد الكهنوتى». «ولنأخذ مثالا ملحوظا: ان كل ما يحدث على الأرض ضد النبلاء الأقوياء السادة الحكام، يصبح لا شئ عند مقارنته بما فعله اليهود ضدهم. ان اليهود، ذلك الشعب الكهنوتى، لم يكن يرضى فى مواجهة أعدائه وغزاته بأقل من اعادة تقييم جذرى لقيمهم، وهذا فعل من أفعال الانتقام الروحى لأن هذا وحده كان ملائما لشعب كهنوتى يجسد الحقد الكهنوتى المكبوت. لقد حاول اليهود أن يقلبوا المعادلة الأرستقراطية للقيمة (خير = قوى =

(١) Nietzsche, Human, All-Too-Human. Sec. 45. P. 147.

(٢) Nietzdche, On the Genealogy of Morals. Firt Essay. Sec. 7. P. 469.

سعيد = حبيب الله) وأن يتمسكوا بهذا القلب بأسنانهم، أسنان الحقد الدفين، حقد العجز قائلين: «البائس وحده هو الخير، الفقير، العاجز، المتواضع وحده هو الخير. المعذب، المحروم، المريض، القبيح وحده هو التقى، وهو وحده المبارك من الاله، فالبركة لهؤلاء وحدهم. أما أنت أيها القوى النبيل فانك بخلافهم، الشرير، القاسى، النهم، الشهوانى، الكافر الى الأبد، وسوف تكون دائما غير مبارك، وبغيضاً، وملعوناً»[1].

فالشعب اليهودى اذن بطبيعته العاجزة لم يكن يحارب أعداءه فى ساحة القتال، ولكنه مدفوعا بحقده الدفين، كان يحاربهم حربا من نوع آخر هو أقدر عليها، فيفسد قيمهم الأخلاقية، الأمر الذى يترتب عليه القضاء عليهم، ذلك أن قوة الانسان انما تكمن فى قوة قيمه الأخلاقية التى يهتدى بها فى حياته. والواقع أن هذا «الحقد» كان بمثابة «العين السحرية» التى من خلالها حاول نيتشه أن يرى الأخلاق المسيحية على حقيقتها وأن يفضح ما تنطوى عليه من زيف ومكر وخداع. فالحب المسيحى الذى تغنى به الشعراء ومجده الفلاسفة وعاش فى سبيله الرهبان ليس فى نظر نيتشه الا نبتة قد نبتت من جذع شجرة الانتقام والحقد اليهودى، وليس المسيح المخلص الا مبشرا بهذا الحقد العاجز. «من جذع شجرة الانتقام والحقد اليهودى، أعمق وأقوى أنواع الحقد القادر على خلق مثل عليا وقيم معكوسة ليس لها نظير على الأرض من قبل، نبت أيضا حب جديد، أعمق وأقوى أنواع الحب. ولا يجب على المرء أن يتخيل أن هذا الحب ينبت كانكار للظمأ الى الانتقام، ومضاد للحقد اليهودى، بل على العكس من ذلك ينبت هذا الحب من الحقد اليهودى، بوصفه تاجا له، تاج انتصاره، ناشرا نفسه فى النور الصافى وضوء الشمس، مدفوعا وكأنه فى مملكة النور والقمم، ساعيا وراء أهداف ذلك الحقد، وهى النصر والفساد والغواية، بنفس الدافع الذى دفع بجذور ذلك الحقد فى أعماق الشر»[2].

ولا يقف نيتشه عند هذا الحد، ولكنه يذهب أبعد من ذلك فيؤكد على أساس الفحص السيكولوجى الذى يهواه أن اليهود قد صلبوا المسيح مدعين كذبا أنه عدو اسرائيل ومحطمها كى يخدعوا العالم كله بأنهم أبرياء من وسيلة انتقامهم الحقيقية والتى جاء بها المسيح. «هذا يسوع الناصرة، البشارة المجسدة للحب، هذا المخلص الذى جاء بالبركة والنصر للفقراء والمرضى والآثمين. ألم يكن هو هذه الغواية فى شكلها الخارق للطبيعة، والذى لا يقاوم، غواية وطريقا

(1) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. First Essay. Sec. 7. PP. 469-470.

(2) Ibid. Sec. 8. PP. 470-471.

الى تلك المثل العليا والقيم اليهودية على وجه التحديد؟ ألم تصل اسرائيل الى الهدف المطلق لانتقامها الكبير عن طريق هذا المخلص، هذا الخصم المزعوم المحطم لاسرائيل؟ ألم يكن ذلك حقا جزءا من الفن السرى الأسود لسياسة انتقام كبرى، انتقام متعمد خفى بعيد النظر، تنفذ ببطء سياسة مؤداها أن اسرائيل نفسها يجب أن تتبرأ من الوسيلة الحقيقية لانتقامها أمام العالم كله، وأن تسمر المسيح على الصليب باعتباره عدوا لدودا، من أجل أن يبتلع العالم كله، أعنى كل خصوم اسرائيل، الطُعْمَ دون تردد؟ وهل كان من الممكن لخبث روحى أن يتخيل طُعْمًا أكثر خطرا من هذا؟ أى شئ يساوى القوة الجذابة الساحقة لذلك الرمز الذى يشير اليه «الصلب المقدس»، ولتلك المفارقة التى ينطوى عليها القول بأن «الاله على الصليب»، ولذلك السر الكامن فى الوحشية المطلقة التى لا يمكن أن نتخيلها، وفى صلب الاله لنفسه من أجل خلاص الانسان؟ ومن المؤكد أن اسرائيل بهذا الرمز، وبانتقامها واعادة تقييمها لكل القيم انتصرت حتى الآن مرارا وتكرارا على كل المثل العليا الأخرى، على كل المثل العليا الأنبل»(١).

وهنا يثور السؤال التالى على الفور: هل يشعر النبلاء بالحقد؟ ويجيب نيتشه على هذا السؤال بأن النبلاء لا يشعرون بالحقد وذلك لأنهم، بدافع من احساسهم بالقوة والمقدرة لا يكبتون شيئا مما يشعرون به، وحتى اذا ظهر فيهم الحقد فانهم يفرغونه فى ردود أفعال سريعة وفورية تفيض بالجرأة والجسارة، وذلك بخلاف العبيد الذين يكبتون مشاعرهم بدافع من احساسهم بالعجز، ويتحينون الفرصة للانقضاض على خصومهم الذين يمتلئون حقدا عليهم. «فعلى حين يعيش النبيل واثقا بنفسه صريحا معها، مستقيما، وربما يكون ساذجا فان الحاقد لا يكون مستقيما، ولا ساذجا، ولا أمينا، ولا واضحا مع نفسه. تضل روحه وتحب الأماكن الخفية والطرق السرية والأبواب الخلفية، يغويه كل شئ خفى باعتباره عالمه وأمنه وانتعاشه. انه يفهم كيف يبقى صامتا وكيف لا ينسى وكيف يتحين وكيف يكون محتقرا ذليلا الى حين. وجنس هؤلاء الحاقدين يصمم على أن يصبح أخيرا أمهر من أى جنس نبيل، كذلك فانه يبجل المهارة بدرجة عظيمة، أعنى المهارة باعتبارها حالة من أهم حالات الوجود. والمهارة عند النبلاء يمكن بسهولة أن تكتسب مسحة من الرقة والترف لأنها عندهم أقل أهمية بكثير من التوظيف الكامل للغرائز اللاشعورية المنظمة أو حتى من حماقة معينة، وربما تكون تهورا جريئا فى مواجهة الخطر والأعداء، أو ذلك الاندفاع الحماسى فى الغضب، والحب، والاحترام، والعرفان بالجميل، والانتقام الذى تعرفت به الأرواح النبيلة فى كل العصور بعضها على بعض. ان الحقد

---

(١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. First Essay. Sec. 8. P. 471.

نفسه اذا ظهر فى الرجل النبيل فانه يبدد نفسه ويفرغها فى ردود أفعال فورية ولذلك فانه لا يضر. ومن ناحية أخرى فانه يفشل فى أن يظهر فى النبيل فى المناسبات التى من المحتم أن يظهر فيها فى الضعيف والعاجز»[١].

ويضرب نيتشه مثلا على الرجل النبيل الذى لا يعرف الحقد لأنه ينسى الاهانات والاساءات والأفعال الحقيرة التى ترتكب ضده بشخصية ميرابو «الذى لم تكن لديه ذاكرة للاهانات والأفعال الحقيرة التى ارتكبت ضده، وكان غير قادر على أن يسامح لأنه ببساطة قد نسى. ومثل هذا الرجل ينفض عن نفسه بهزة واحدة من كتفيه هوام كثيرة تنهش فى الآخرين. وهنا فقط يكون «حب الأعداء» ممكنا على الأرض. كم يحترم النبيل أعداءه! ومثل هذا الاحترام يكون جسرا الى الحب. وذلك لأنه يريد عدوه لنفسه، كعلامة على تميزه، وهو لا يستطيع أن يتحمل الا عدوا واحدا ليس فيه شئ يدعوه الى احتقاره، وجدير تماما بالاحترام»[٢].

وعلى هذا النحو فان مفهوم «العدو» فى أخلاق السادة النبلاء يختلف عنه تماما فى أخلاق العبيد «فأخلاق العبيد لكى تؤدى دورها تحتاج دائما الى عالم خارجى معاد، انها تحتاج بطريقة فسيولوجية الى مثيرات خارجية، فكل أفعالها أساسا ردود أفعال، وذلك بخلاف الأسلوب النبيل فى التقييم، فهو ينشأ ويعمل بطريقة تلقائية، وهو يبحث عن ضده فقط لكى يؤكد ذاته بطريقة منتصرة»[٣]. وبخلاف النبلاء تماما يشيد العبيد سعادتهم على أساس التعايش مع أعدائهم «فالنبلاء يشعرون بالسعادة ولا يحتاجون الى أن يشيدوا سعادتهم بطريقة زائفة بالتعايش مع أعدائهم أو باغراء أنفسهم وخداعها. انهم سعداء ويعرفون أيضا، باعتبارهم رجالا كاملين مفعمين بالطاقة والفاعلية، أن السعادة لا تنفصل عن عمل، فكونهم فعالين جزء من سعادتهم بالضرورة، وهذا كله يتناقض تماما مع مفهوم السعادة على مستوى العاجز المظلوم، وعلى مستوى أولئك الذين تقيحت فيهم المشاعر المعادية السامة أولئك الذين تظهر فيهم تلك المشاعر المعادية كمخدر وعقار وراحة وأمن، متحررين من التوتر، ومسترخى الأوصال. وباختصار أولئك الذين يعيشون على نحو سلبى»[٤].

مع اليهودية والمسيحية اذن انتصرت أخلاق العبيد، أخلاق الغوغاء، أخلاق القطيع، وهى التسميات التى يستخدمها نيتشه، وهزمت أخلاق السادة النبلاء الأرستقراطيين، وأصبح كل

(١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. First Essay. Sec. 10. PP. 474-475.

(٢) Ibid. P. 475.

(٣) Ibid. P. 473.

(٤) Ibid. P. 474.

شئ «متهودا، متمسحا، غوغائيا». لقد أصبح الحقد خلاقا وتولدت عنه القيم الغوغائية، فما هى هذه القيم، وما هى الظروف والأحوال التى نشأت فيها وتطورت؟ يحاول نيتشه أن يكشف لنا عن هذه القيم فى حوار طويل يدور بينه وبين شخصية رمزية أخرى تمثل الرجل الفضولى الجسور الذى يستطيع أن يتحمل الصدمة التى تسببها له معرفته بحقيقة هذه القيم، قيم العبيد الحاقدين، ويدور هذا الحوار على النحو التالى:

- هل من أحد يحب أن يلقى نظرة على سر صنع المثل العليا على الأرض؟ مَنْ لديه الشجاعة لينظر؟ هنا الموقع الذى نستطيع من خلاله أن ننظر الى مصنع المثل العليا المظلم. ولكن لتنتظر لحظة أو لحظتين أيها السيد الفضولى المتهور: اذ يجب أن تعتاد عيناك أولا على هذا الضوء القزحى الزاحف. والآن تكلم! ماذا يجرى هناك؟ قل ماذا ترى أيها الفضولى المحفوف بالمخاطر، فكلى آذان صاغية.

● «لا أرى شيئا ولكنى أسمع أشياء كثيرة. هناك غمغمة وهمس خافت حَذِر خبيث يأتى من كل ركن وكل زاوية. يبدو لى أن البشر يكذبون، ويضفون حلاوة وعذوبة على كل الألفاظ. انهم يحولون الضعف الى شئ جدير بالتقدير، ولا شك أنك على حق فيما قلت».

- لتواصل حديثك!

● «والعجز تحول الى طيبة قلب، والوضاعة الى تواضع وخضوع المرء لمن يكرههم الى طاعة (أى الخضوع لذلك الذى يقولون انه يأمرهم بالخضوع ويسمونه بالاله). ان مسالمة الضعفاء وتسكعهم على الأبواب وكونهم مكرهين على أن ينتظروا، تكتسب هنا أسماء جذابة مثل الصبر، بل انها تسمى الفضيلة ذاتها. وعدم قدرتهم على الانتقام تسمى عدم رغبة فى الانتقام وربما تسمى تسامحا. انهم يتحدثون أيضا عن حب الانسان لاعدائه ويكدحون بقدر ما يحبون».

- لتواصل حديثك!

● «انهم بؤساء ولا شك فى ذلك، ومع ذلك فانهم يقولون ان بؤسهم علامة على كونهم مختارين من الاله، وربما يكون هذا البؤس أيضا اعدادا واختبارا وتدريبا، وأكثر من ذلك ربما يكون شيئا سينالون عنه فى يوم من الأيام ثوابا عظيما، ليس من الذهب، بل من السعادة وهذا هو ما يسمونه بالنعيم الأبدى»(١).

وهكذا فان قيم العبيد المسيحية هى فى الحقيقة قلب لكل القيم الأرستقراطية النبيلة ويقوم

(١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. First Essay, Sec. 14. PP. 482-483.

هذا القلب على أساس الخداع الذاتى الذى يُظهر الضعف على أنه قوة، والعجز على أنه مقدرة، والوضاعة على أنها تواضع. ولكن هؤلاء العبيد، فى رأى نيتشه، ينشدون القوة ويأملون فى مجئ ملكوتهم الذى يسمونه، بدافع من مكرهم وخوفهم من السادة الأقوياء، «ملكوت الاله»، ذلك الملكوت الذى سيعيشون فيه حياة أبدية يعوضون أنفسهم فيها عن الشقاء الذى طالما عانوا منه على الأرض. فما هذا الملكوت بنعيمه الأبدى اذن الا تعويض خيالى عن المعاناة على الأرض. وما هو فى الحقيقة الا أمل فى أن يسود العبيد ويتحول الضعفاء الى أقوياء ويصبح لهم ملكوت لا يزول أبدا. وما الجحيم الأبدى الذى يتصور العبيد أنه مصير السادة الأقوياء القساة الذين أذاقوهم الأمرين فى الحياة على الأرض الا نبتة انبثقت من الحقد على أولئك السادة الذين لا يعرفون الشفقة. «ان هؤلاء الضعفاء يريدون أن يكونوا أقوياء، ولا شك أنه فى يوم من الأيام سيجئ ملكوتهم. انهم يسمونه بالطبع «ملكوت الاله»، يا له من تواضع يثير الاعجاب! ولابد أن تكون حياتهم فى هذا الملكوت حياة طويلة بعيدا عن الموت، لابد أن تكون حياة أبدية ليعوضوا أنفسهم الى الأبد فى ملكوت الاله عن هذه الحياة الأرضية، حياة الايمان والحب والأمل. ولكن كيف يعوضون أنفسهم عن هذه الحياة الأرضية فى ملكوت الاله؟ ان دانتى فيما اعتقد قد ارتكب خطأ فاضحا عندما وضع فوق مدخل جحيمه، ببراعة ملهمة مروعة، العبارة التى تقول: «أنا أيضا مخلوق بالحب الأبدى»، تلك العبارة التى يمكن أن توضع فوق مدخل الى أكذوبة. وكان الأكثر ملاءمة أن يضع فوق مدخل الفردوس المسيحى و «نعيمه الأبدى» العبارة التى تقول: «أنا أيضا مخلوق بالحقد الأبدى». ولكن أين يكمن نعيم هذا الفردوس؟ يمكننا أن نخمن، ولكن من الأفضل أن نأخذ الاجابة التى يقدمها لنا بوضوح سلطان لا يستخف به فى مثل هذه الأمور، وهو توما الأكوينى، المعلم والقديس العظيم: «ان المباركين فى ملكوت السماء سوف يشاهدون عقاب الملعونين ولذلك فان نعيمهم سيكون أكثر بهجة لهم»(١). ويرى نيتشه أن العبارة الأخيرة على وجه التحديد تنم عن حقد دفين، وتكشف عن حاقد كبير يريد أن يشفى غليله وأن ينتقم من أولئك الذين أذلوه وأهانوه وعذبوه على الأرض فيغدو سعيدا مبتهجا يتلذذ بالانتقام «الأحلى من العسل» على حد تعبير هوميروس. ويواصل نيتشه محاولاته لكشف النقاب عن «الحقد» الكامن فى مفهوم «الجحيم الأبدى» المسيحى فيقول بأسلوبه الساخر المعهود: واذا أحب المرء أن يستمع الى الاجابة بأسلوب أقوى فربما يستمع اليها من أبى الكنيسة الظافر ترتوليان الذى يناشد مسيحه أن

(١) Nietzsche, Onthe Genealogy of Morals. First Essay. Sec. 15. PP. 484-485.

يجنب المسيحيين اللذات الوحشية للألعاب الرياضية العامة، ولكن لماذا؟ «لأن الايمان يقدم لنا شيئا أقوى بكثير، بفضل الخلاص، يقدم لنا مباهج مختلفة تماما، فبدلا من اللاعبين الرياضيين لدينا الشهداء، واذا أردنا دما فلدينا دم المسيح... ولكن لنفكر فيما ينتظرنا في يوم عودته، يوم انتصاره». ويواصل هذا الحالم المبتهج حديثه في كتابه «في المشاهد» قائلا: «أجل هناك مشاهد أخرى: ذلك يوم الحساب الأخير، بأوامره الخالدة. اليوم الذي يفنى فيه هذا العالم العتيق بكل ما فيه، في لهب واحد عظيم، يا له من مشهد عظيم يبرز للعين فجأة! كم أعجب! كم أسخر! كم أبتهج! كم أطرب وأتهلل! حين أرى الكثير من الملوك المشهورين، الذين سيعلن عن استقبالهم في السموات جهارا، وهم يئنون مع جوبيتر العظيم نفسه في الدرك الأدنى من الجحيم، والحكام الذين اضطهدوا اسم المسيح وهم يصلون نارا أشد مما أشعلوها ضد أتباع المسيح، والفلاسفة الذين علموا أتباعهم أن الاله لا يعنى بشئ على الأرض وشككوهم في أن لهم أنفس تعود الى أبدانهم التي تتركها عند الموت، وهم يقفون في خزى وعار أمام أتباعهم المخدوعين المساكين، والشعراء وهم يرتعدون، ليس أمام محكمة ردامنثوس أو مينوس[1] بل أمام محكمة المسيح الذي لم يؤمنوا به. وستكون فرصة أكبر كي أستمع الى كتاب التراجيديا وهم يصرخون في فاجعتهم هم أنفسهم، كي أشاهد الممثلين الفاسقين وهم يتلاشون في اللهب، والراقصين والراقصات وهن في عربات النار، والمتصارعين حين تتقاذفهم الأمواج النارية[2]».

ولقد عبر ادوارد جيبون عن رأي نيتشه هذا في كتابه «اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها» حين قال منتقدا الفصل الختامي من كتاب ترتوليان «في المشاهد»: «ان المسيحيين الذين وجدوا أنفسهم في هذا العالم مضطهدين من جانب الوثنيين الأقوياء أغواهم حقدهم وكبرياؤهم الروحي ليبتهجوا بمشهد انتصارهم في المستقبل»[3].

التعارض بين دوافع الأخلاق المسيحية ومبادئها:

الحقد اذن هو مصدر القيم المسيحية، والخداع الذاتي هو الأساس الذي تقوم عليه، فظاهر

(١) ردامنثوس، ومينوس، وآيكوس في الأساطير الاغريقية قضاة ثلاثة يتسمون بالعدل والحكمة ويشكلون المحكمة التي تحاكم الموتى في العالم الآخر.

V. Zimmerman, Dic, of Classical Mythology. S.V. Minos. P. 168.

(٢) نقلا عن: Nietzsche, On the Genealogy of Morals. First Essay. Sec. 15. PP. 485-486.

(٣) Ibid. Sec. 15. f.n. P. 488.

كل القيم المسيحية مناقض لحقيقتها.

فالشفقة فى ظاهرها، كما يقول نيتشه، تعاطف مع الآخرين ورغبة فى مشاركتهم كل مشاعرهم، ولكنها فى حقيقتها أنانية مقنعة، وذلك لأن الانسان يشفق على الآخرين خوفا من أن يحدث له ما حدث لهم، أى أنه يتصور نفسه فى مكانهم وينظر اليهم بعين ذاته. والغيرية فى ظاهرها، كما يقول نيتشه، فيض من الكمال الذاتى يتدفق من الأنا على الآخر، ولكنها فى حقيقتها وسيلة تؤدى الى فقر الذات وضعفها. وعلى هذا النحو فان «حب الجار» الذى تدعو اليه المسيحية ليس فيضا من الكمال الذاتى، ولكنه فى الحقيقة «حبا سيئا للذات» على حد تعبير نيتشه الذى يقول: «انكم تتزاحمون حول جيرانكم وتغمرونهم بحلو الكلام، ولكنى أقول لكم: ان حبكم لجيرانكم هو حب سئ لأنفسكم. فأنتم تهربون من أنفسكم الى جيرانكم وتحبون أن تجعلوا من ذلك فضيلة، ولكنى أدرك الحقيقة الكامنة وراء ذلك وهى انكاركم لذواتكم»(١).

ويذهب نيتشه الى أبعد من ذلك فيؤكد أن «الغيرية» هى فى حقيقتها «أنانية» مقنعة، وأن الانسان فى نهاية الأمر يستهدف ارضاء ذاته ويضحى بذاته من أجل ذاته لا من أجل الآخرين، ويعبر نيتشه عن هذا الرأى فى «أمور انسانية، انسانية الى أقصى حد» بقوله: «يصبو الجندى الى الموت فى ميدان القتال من أجل تحقيق النصر لوطنه، وذلك لأن انتصار وطنه انتصار لأغلى أمانيه. وتهب الأم ابنها ما تحرم منه نفسها كالنوم، والطعام الطيب، وأحيانا صحتها وطاقتها- فهل كل هذه الأحوال غير أنانية؟ أليس من الواضح أن الانسان فى كل هذه الأحوال يحب شيئا ما فى داخله، ولتكن فكرة، أو أمنية، أو وليدا، أكثر من شئ آخر فى داخله، وأنه بذلك انما يقسم كيانه ويقدم جزءا منه قربانا للآخر؟»(٢).

ان دوافع الأخلاق المسيحية جميعها فى رأى نيتشه مضادة لمبادئها، فمبدأ «انكار الذات» لا يصدر عن دعاته بدافع من انكار الذات وحب الآخرين، ولكن هؤلاء الدعاة فى الحقيقة يستهدفون من ورائه جلب المنفعة لذواتهم، وذلك لأن هذا الانكار يؤدى فى نهاية الأمر الى فقر ذوات الآخرين وثراء ذوات الدعاة الماكرين. وفى «العلم المرح» يقول نيتشه تحت عنوان «الى دعاة حب الذات»، مشيرا فى سخرية «الى أولئك الذين يدعون الى انكار الذات بدافع من

---

(١) Nietzsche, Thus Spoke Zaratustra. Zarathustra's Speeches. On Love of the Neighbor. P. 172.

(٢) Nietzsche, Human, All-Too-Human. Sec. 57. P. 148.

حبهم لذواتهم: ان امتداح الأفاضل الذين ينكرون ذواتهم ويضحون بها، أعنى أولئك الذين لا يستخدمون كل قوتهم وقدرتهم العقلية من أجل الحفاظ على ذواتهم وتنميتها والعلو بها وترقيتها وتوسيع قوتها، أولئك الذين يعيشون حياة وضيعة طائشة، وربما يعيشونها ساخرين أو غير مبالين- هذا الامتداح لم يصدر عن روح انكار الذات. ان «الجار» يمتدح انكار الذات لأنه يجلب له المنافع، ولو أنه كان يفكر بطريقة فيها انكار للذات لأنكر هذا التبديد فى القوة وهذا البتر الذى يستهدف من ورائه منفعته الخاصة، ولعمل ضد مثل هذه النزعات، ولأظهر، فوق هذا كله، انكاره لذاته بعدم تسمية هذا خيرا. وهذا يدل على التناقض الأساسى فى الأخلاق التى تبجل فى الوقت الحاضر. ان دوافع هذه الأخلاق تقف على النقيض من مبادئها. فما تعتبره هذه الأخلاق برهانا عليها تدحضه بمعيارها الذى تحكم به على أخلاقية الفعل، وحتى لا تتعارض هذه الأخلاق مع مبادئها فان المبدأ القائل «يجب أن تنكر ذاتك وأن تضحى بها» يمكن أن يضعه فقط أولئك الذين ينكرون منفعتهم الخاصة، وربما يؤدى هذا المبدأ الى دمارهم عن طريق التضحية المطلوبة بالأشخاص. ولكن بمجرد أن ينصح الجار (أو المجتمع) بالغيرية من أجل منفعته فانه يستخدم المبدأ المضاد القائل «يجب أن تسعى الى تحقيق منفعتك حتى على حساب أى شئ آخر». وهكذا يدعو المرء الى مبدأين متعارضين فى نفس الوقت فيقول «يجب عليك» و «لا يجب عليك»[(1)].

وهكذا يكشف نيتشه عن التناقض الأساسى القائم بين مبادئ الأخلاق المسيحية ودوافعها، وينتهى على هذا النحو الى أن الفضائل المسيحية كلها تضر بالانسان وتحول دون اثرائه لحياته وتقويتها والرقى بها. «لقد كان امتداح الفضائل دائما أبعد ما يكون عن «انكار الذات» و«الغيرية»، ولو لم يكن الأمر كذلك لانتبه المرء الى أن الفضائل (مثل الكدح والطاعة والعفة والعدل) هى فى العادة ضارة بأصحابها. فهى غرائز تهيمن عليهم بعنف شديد وتعوق الجهود التى يبذلها العقل من أجل الحفاظ على التوازن بينها وبين الغرائز الأخرى. فعندما يكون لديك فضيلة حقيقية كاملة (وليس مجرد غريزة تنزع الى فضيلة معينة) ستكون ضحية لها. ولكن جارك يمتدح فضيلتك لهذا السبب نفسه على وجه الدقة. فالمرء يمتدح الكادحين مع أنهم يضرون بأبصارهم أو بتلقائية أرواحهم وحيويتها، وهو يمجد الشاب الذى يستنفد طاقته فى العمل ويتأسف عليه لأنه يعتقد أن «خسارة أفضل الأفراد من أجل المجتمع ككل مجرد تضحية صغيرة، والأكثر سوءا أن يعتقد المرء عكس ذلك، ويعتبر الحفاظ على ذاته وتنميتها أكثر

---

(1) Nietzsche, The Gay Science. Book One. Sec. 21. P. 94.

أهمية من العمل فى سبيل خدمة المجتمع». وهكذا يتأسف المرء على الشاب ليس من أجله هو نفسه ولكن لأن المجتمع قد خسر بموته «أداة طيعة» أو «رجلا مجدا» كما يسمونه»(١).

ويذهب العبيد الحاقدون الضعفاء فى خداعهم لأنفسهم وللآخرين الى الحد الذى يزعمون فيه أن الانسان حر فى أن يكون قويا أو ضعيفا. ويقوم هذا الزعم فى رأى نيتشه على أساس خداع اللغة التى تفسر كل فاعلية بطريقة خاطئة على أنها مشروطة بشئ يسببها، أى أنها مشروطة بفاعل. «فمثلما يفصل العقل العامى بين البرق ووميضه ويدرك الوميض متوهما أنه فعل وأنه عملية لفاعل اسمه البرق، كذلك تفصل أخلاق العامة بين القوة والتعبير عن القوة، وكأن خلف الرجل القوى ركيزة محايدة تكون حرة فى أن تعبر عن القوة أو لا تعبر عنها. ولكن ليس هناك مثل هذه الركيزة، ليس هناك كيان خلف الفاعل والفاعلية والصيرورة. والفاعل مجرد تخيل مضاف الى الفعل، والفعل هو كل شئ. ان العقل العامى فى الواقع يجعل الفعل مزدوجا، فهو يضع نفس الحدث، وهو البرق هنا، مرة باعتباره سببا، ومرة أخرى باعتباره نتيجة لهذا السبب. والعلماء ليسوا أفضل من العامة عندما يقولون «ان القوة تحرك» أو «ان القوة تسبب» وما شابه ذلك. لأنهم رغم تحررهم من العواطف، لا يزال علمنا كله يقع تحت التأثير المخادع للغة ولم يتخلص من ذلك المخادع الصغير، أى «الفاعل». والذرة على سبيل المثال هى مثل ذلك المخادع، وكذلك «الشئ فى ذاته» فى الفلسفة الكانطية»(٢).

ويرى نيتشه أن انفعالات الانتقام والحقد الدفين لدى العبيد تستغل هذا الاعتقاد الخاطئ لأغراضها الخاصة، من أجل أن تؤكد أن الانسان القوى حر فى أن يكون ضعيفا، وأن الطائر الكاسر حر فى أن يكون حملا وديعا، وعلى هذا النحو ينتزع العبيد لأنفسهم الحق فى أن يجعلوا الطائر الكاسر مسئولا عن كونه كاسرا. «وعندما يحض المظلومون، المضطهدون، المحتقرون بعضهم بعضا على انتقام العجز الماكر قائلين «لنكن مختلفين عن الأشرار، أى لنكن أخيارا، والخير هو ذلك الذى لا يحتقر ولا يؤذى أحدا، ولا يهاجم، ولا ينتقم، بل يترك الانتقام للاله، هو الذى يختبئ كما نفعل، هو الصابر، الذليل، العادل». فهذا فى الحقيقة لا يعنى أكثر من القول «اننا نحن الضعفاء، بعد كل هذا، ضعفاء، ومن الخير ألا نفعل شيئا لا نقوى عليه بدرجة كافية». ولكن هذه الحقيقة البسيطة، هذه الحكمة التى تتسم بها الطبقة الأدنى، والتى تتسم بها حتى الحشرات، تلك التى ترجع الى التزييف وخداع النفس الذى يسببه العجز،

---

(١) Nietzsche, The Gay Sciene. Book One. Sec. 21. PP. 92-93.

(٢) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. First Essay. Sec. 13. P. 481.

تتحلى بثوب فضيلة الاستسلام الهادئ، كما لو أن ضعف الضعفاء، الذى يمثل جوهرهم وحقيقتهم الوحيدة الحتمية، هو انجاز اختيارى وفعل حر جدير بالتقدير»(١). وهذا الاعتقاد الخاطئ من جانب العبيد الضعفاء يستند أيضا الى الايمان بوجود فاعل مستقل محايد، وهذا الفاعل هو الروح «لأنه يمكنهم من خداع أنفسهم، ذلك الخداع الذى يفسر الضعف على أنه حرية، ويفسر وجودهم على أنه جدير بالتقدير»(٢).

وهكذا أراد العبيد الضعفاء كما يقول نيتشه أن يقنعوا أنفسهم، وأن يقنعوا الآخرين بأن القوى حر فى أن يكون ضعيفا، وأنهم وضعوا قيمهم بارادتهم بعد أن ارتضوها لأنفسهم فابتدعوا فكرتين زائفتين هما «حرية الارادة» و «الروح». ولكن نيتشه يؤكد أن القوة لا يمكن أن تعبر عن نفسها بوصفها ضعفا كما أن الضعف لا يمكن أن يعبر عن نفسه بوصفه قوة، وأن التمييز بين القوة والتعبير عن القوة تمييز زائف. «أن تكره الحملان الطيور الكاسرة لا يبدو أمرا غريبا، لكنه أمر لا يمكن على أساسه أن نلوم الطيور الكاسرة لخطفها الحملان الصغيرة. واذا قالت الحملان فيما بينها «هذه الطيور الكاسرة شريرة، أفلا تكون الحملان الوديعة، وهى على النقيض منها، خيرة؟»، فلا عيب فى تأسيس هذه الفكرة، الا أنه ربما تنظر الطيور الكاسرة الى الحملان بسخرية وتقول «اننا لا نكره على الاطلاق هذه الحملان الصغيرة الطيبة، اننا نحبها، ولا شئ ألذ من الحمل الرقيق». ولكى نطالب بأن القوة لا يجب أن تعبر عن نفسها بوصفها قوة، وأنها لا يجب أن تكون رغبة فى القهر والاستيلاء والسيادة، ولا شوقا للقاء الأعداء والقضاء على مقاومتهم والانتصار عليهم، فذلك مطلب لا معقول تماما مثل مطلبنا بأن الضعف يجب أن يعبر عن نفسه بوصفه قوة. ان القوة تكون على قدر الدافع والارادة والفاعلية، وأكثر من ذلك فان القوة ليست شيئا آخر غير هذه الدافعية والارادة والفاعلية نفسها»(٣).

الضمير الأخلاقى:

يقدم نيتشه فى القسم الثانى من كتابه «أصل نشأة الأخلاق» دراسة سيكولوجية عن الضمير الأخلاقى تكشف لنا عن رأيه فى هذا المفهوم الأخلاقى الخطير. فالضمير فى رأيه ليس

---

(١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. First Essay. Sec. 13. P. 482.

(٢) Ibid. P. 482.

(٣) Ibid. PP. 480-481.

قوة فطرية مركوزة فى الانسان، تميز بين الخير والشر وتدفعه الى فعل الخير وتجنب الشر كما يعتقد بطلر. كذلك فانه ليس حاسة أخلاقية تختلف عن سائر الحواس الظاهرة، تبعث فيه احساساً بالارتياح عند فعل الخير واحساسا بعدم الارتياح عند فعل الشر كما يعتقد شافتسبرى[١]. والضمير أيضا ليس «صوت الاله فى الانسان»[٢]. كما يعتقد رجال الدين، ولكنه «غريزة القسوة» التى تتجه الى تفريغ نفسها فى داخل الانسان بعد أن تعجز عن تفريغها فى الخارج. ولا شك أن غريزة القسوة هذه تنتمى الى العبيد الذين يشعرون بالعجز، فماذا يعنى الضمير عند السادة الأقوياء؟ يقول نيتشه: «ان الرجل الحر الذى يمتلك ارادة لا تلين يمتلك أيضا معيارا للقيمة، فينظر الى الآخرين من خلال نفسه ليحترمهم أو يحتقرهم. وهو ملتزم باحترام أنداده الأقوياء الموثوق بهم، أى أولئك الذين يعطون وعودا مثل السادة، الذين يضنون بثقتهم، والذين تكون ثقتهم علامة مميزة لهم، والذين يعطون كلمتهم كشئ موثوق به لأنهم يعرفون أنهم أقوياء بالدرجة التى تكفى للحفاظ عليها فى وجه الأحداث، وحتى «فى وجه القدر». والادراك الفخور لهذا الامتياز غير العادى، وهو الاحساس بالمسئولية، والوعى بهذه الحرية النادرة وهذه القوة التى يمارسها الانسان على نفسه وعلى القدر، تغلغلت فى أعماقه لتصبح غريزة مسيطرة. فماذا يسمى هذه الغريزة المسيطرة اذا تصورنا أنه يشعر بحاجة الى أن يسميها؟ والاجابة بغير شك هى أن هذا الرجل السيد يسمى هذه الغريزة باسم «الضمير»[٣].

هذه هى صورة الضمير فى أسمى صورها فى رأى نيتشه، وهى صورة يسبقها تاريخ طويل وصور أخرى كثيرة ومتنوعة، الا أنها ليست الصورة الوحيدة، فهناك ما يسميه نيتشه

(١) تختلف الحاسة الخلقية عن الضمير: فالحاسة الخلقية عبارة عن حشد من الغرائز والانفعالات والعواطف والوجدانات يشعر صاحبه بالارتياح عند اتيان الخير، والاستياء عند اقتراف الشر. أما الضمير فانه قوة حدسية عقلية داركة متميزة عن غيرها من قوى النفس وتهيمن على أهواء الانسان ودوافعه وشهواته ونوازعه، وان كانت تؤدى وظيفتها تلقائيا من غير حاجة الى خبرة حسية أو تأمل استدلالى. ويختلف هذا الضمير عن الحاسة الخلقية بأن ادراكه الحدسى العقلى تصدر عنه أوامر خلقية، تمتد وظيفتها الى التشريع الذى يتمثل فى التقريظ والتقريع، والاستحسان والاستهجان، والتبرئة والادانة ونحو هذا من سلطات قضائية! وان كانت أوامر الضمير لا تشبه الأوامر العسكرية أو الوصايا الدينية. واذا كان بطلر قد صور الضمير فى صورة قوة عقلية داركة فقد تأثر فى هذا بالتيار العقلى الحدسى الذى عرفته انجلترا على يد أفلاطونى كمبردج وكلارك بوجه خاص.

انظر د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص ٣٤١-٣٤٢.

(٢) Nietzsche, Ecc Homo. On the Genealogy of Morals. P. 768.

(٣) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. Second Essay. Sec. 2. P. 496.

«بالضمير السيئ» أو «وخز الضمير»، والذى يراه غريزة للقسوة موجهة ضد الانسان نفسه.
وعلى ذلك يطرح نيتشه السؤال التالى: كيف جاءت الى العالم الأشياء الكئيبة مثل الشعور بالذنب والضمير السيئ؟ ويجيب نيتشه بأن الفكرة الأخلاقية الخطيرة عن «الذنب» تضرب بجذورها فى فكرة «الدَّيْن» أو «العقاب». «فالمدين لكى يوحى بالثقة فى وعده بسداد الدَّيْن، ولكى يوفر له ضمانا من الجدية والقداسة، ولكى يطبعه بطابع الواجب والالزام، تعاقد مع الدائن وتعهد بأنه اذا عجز عن سداد دينه استبدل به شيئا آخر يمتلكه ويسيطر عليه مثل بدنه أو زوجته أو حريته أو حتى حياته (أو على أساس الافتراضات الدينية استبدل به نعيمه بعد الموت، وخلاص روحه، فالمصريون يعتقدون أن جسم المدين لا يجد طمأنينته حتى فى القبر). وعلى أية حال، فان الدائن كان يستطيع أن ينزل ببدن المدين كل ألوان الاهانة والتعذيب مثل قطع أجزاء من بدنه بما يساوى الدين»[١].

وهنا يجب أن نسجل عدة نقاط أساسية تتجلى لنا من خلال تفكير نيتشه فى هذا الصدد:

أولا- ان الاحساس بالذنب وبالالزام الشخصى ينشأ أصلا من العلاقة الشخصية الأكثر قدما والأكثر بدائية والتى تقوم بين الدائن والمدين، والبائع والمشترى[٢].

ثانيا- ان الدائن حين يعاقب المدين يشارك فى حق السادة ويشعر بالاحساس المجيد بأن له أن يحتقر المدين وأن يعامله معاملة سيئة باعتباره أدنى منه. واذن فتعويض الدائن عن دينه ينطوى على مبرر وحق فى القسوة[٣].

ثالثا- ان العقاب لم يُبتدع كما يعتقد رجال الأخلاق السذج لغرض المعاقبة فهذا مماثل تماما للاعتقاد بأن اليد قد ابتُدعت لغرض القبض. ولكن العقاب قد ابتُدع كتعويض يصاحبه انتقام الدائن من المدين[٤].

والعقاب يؤدى الى نتائج خطيرة وضارة قد تصل فى رأى نيتشه الى حد تدمير الطاقة الحيوية فى الانسان.

١- فالعقاب يوقظ الاحساس بالذنب، وينشد فيه المرء أداة فعلية لرد الفعل السيكولوجى المسمى بالضمير السيئ أو وخز الضمير[٥].

٢- وهو يجعل الانسان قاسيا باردا، ويشحذ فيه شعور الغربة، ويزيد لديه قوة

(١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. Second Essay. Sec. 5. P. 500.
(٢) Ibid. Sec. 8. P. 506.
(٣) Ibid. Sec. 5. P. 501.
(٤) Ibid. Sec. 13. P. 517.
(٥) Ibid. Sec. 14. P. 517.

المقاومة[1].

٣- وهو يؤدى الى زيادة الخوف والتعقل وسيادة الرغبات، وهكذا فان العقاب يروض الانسان ولكنه لا يجعله أفضل[2].

وهكذا ينشأ عالم التصورات الأخلاقية: «الذنب» و «الضمير» و «الواجب» و «قداسة الواجب». فأصوله، مثل أصول كل شئ عظيم على الأرض، غارقة فى الدم لزمن طويل. وهذا العالم لم يفتقد رائحة الدم والتعذيب أبدا، ولا حتى عند العجوز الطيب كانط. فالأمر المطلق تصدر عنه رائحة القسوة[3].

وفى القسم السادس عشر من المقال الثانى فى «أصل نشأة الأخلاق» يقدم نيتشه رؤية شاملة وموجزة عن الضمير السئ أو وخز الضمير وكيفية نشأته فيقول: «انى أنظر الى الضمير السئ باعتباره مرضا خطيرا كان لابد أن يصيب الانسان تحت وطأة التغيير الأساسى الذى يعانى منه دائما، وهو ذلك التغيير الذى حدث عندما وجد نفسه فى النهاية محبوسا داخل جدران المجتمع والسلام. ان الحالة التى تواجه الحيوانات البحرية عندما تضطر أن تصبح حيوانات برية أو تهلك هى نفسها حالة هؤلاء أشباه الحيوانات الذين تكيفوا على البرية والحرب والقنص والمغامرة وفجأة أصبحت كل غرائزهم بلا قيمة وحرمت من وظائفها وأصبح عليهم من الآن فصاعداً أن يسيروا على أقدامهم وأن «يحملوا أنفسهم» وهم الذين ولدوا فى الماء. ان ثقلا مروعا يقع عليهم، انهم يشعرون بعدم القدرة على التكيف، ففى هذا العالم الجديد لم يعد لديهم مرشدوهم السابقون، وهى دوافعهم اللاوعية التى لا تخطئ. وقد تحولوا الى التفكير والاستدلال والتعقل والربط بين السبب والنتيجة، هذه المخلوقات التعيسة تحولت الى «وعيها»، وهو العضو الأكثر ضعفا والأكثر عرضة للخطأ! ولا أعتقد أن هناك شعورا بائسا على الأرض مثل هذا الشعور. وفى نفس الوقت فان الغرائز القديمة لم تكف عن مطالبها، ولكن أصبح من الممكن فقط أن تداريها بصعوبة، وهى كالعادة لابد أن تبحث عن مصادر جديدة وخفية لاشباعها. ان كل الغرائز التى لا تفرغ نفسها فى الخارج تتجه نحو الداخل، وهذا هو ما أسميه «استدخال الانسان»★. وهكذا ينمى الانسان فى البداية ما يسميه

(١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. Second Essay. Sec. 14. P. 517.

(٢) Ibid. Sec. 15. P. 519.

(٣) Ibid. Sec. 6. P. 501.

★ Internalization of man.

فيما بعد بالروح. والعالم الداخلى كله يوسع نفسه وينشرها مكتسبا عمقا وعرضا وارتفاعا بنفس المقدار الذي يكبت به التفريغ الخارجى. وتلك الحصون المخيفة التى يحمى بها التنظيم السياسى نفسه ضد الغرائز القديمة الحرة، والعقاب ينتمى الى هذه الحصون، تؤدى الى أن تنقلب كل غرائز الانسان البرى الحر القناص، الى الوراء ضد الانسان نفسه. فالعداء والقسوة والابتهاج بالاضطهاد والهجوم والتغيير والتدمير، تنقلب كلها ضد صاحب هذه الغرائز: وذلك هو أصل «الضمير السيئ»[١].

وهكذا فليست عقولنا فقط هى التى تنحنى أمام الدوافع القوية الطاغية بداخلنا كما يقول نيتشه، ولكن ضمائرنا أيضا.

وهكذا حاول نيتشه بطريقة قاسية وماكرة أن يجرد الانسان من كل ما ينتسب الى الأخلاق التقليدية بصلة، حتى الضمير الذى يعد بمثابة سلطة اجتماعية كامنة داخل الفرد، تأمره بفعل الخير وتجنب الشر على النحو الذى يقره المجتمع. ولا شك أن هذا الموقف الذى يتخذه نيتشه من «الضمير الأخلاقى» يتسق تماما مع مبادئ فلسفته التى ترفض كل شرائع الأخلاق المقبولة فى المجتمع وتهدم الأساس الذى تقوم عليه وهو فكرة «الاله»، وتستبعد أى «مسئولية أخلاقية» وأى «الزام أخلاقى»، وترى أن الالزام والمسئولية تليق بالعبيد لا السادة.

وهنا يجب أن نشير الى أن الموقف الوجودى من «الضمير الأخلاقى» يقترب الى حد كبير من موقف نيتشه. فالفلاسفة الوجوديون يميزون بين معنيين للضمير الأخلاقى: الضمير بمعناه العام، أى باعتباره يمثل صوت المجتمع الذى يحدد ما هو خير وما هو شرير، والضمير بمعناه الخاص، أى باعتباره يمثل صوت الذات الباطنى. ويميل الوجوديون الى الأخذ بالمعنى الثانى ورفض المعنى الأول كما يفعل نيتشه. ولقد عرض كيركجور، كما يقول ماكورى، للصدام بين هذين المستويين من الضمير بطريقة مثيرة فى دراسة لقصة ابراهيم واسحق فى كتابه «الخوف والقشعريرة» فقد صدر الأمر الالهى الى ابراهيم بأن يضع ابنه على المحرقة وأن يذبحه بفعل من أفعال التضحية البشرية[٢]، أو بما يسميه كيركجور «الايقاف الغائى للأخلاق». ولقد كان ابراهيم على استعداد لأن يسلك ضد مبادئه الأخلاقية ومشاعره الانسانية طاعة لهذا الأمر الالهى. كما كان على استعداد لأن يضع «الكلى» جانبا، أعنى المعيار الذى يقبل بصفة عامة لما هو حق، لكى يقوم بتنفيذ الواجب الملقى على عاتقه وحده بوصفه فرداً فردا أمام الله. ويمكن أن نقول ان ابراهيم كان قد أغرى بارتكاب جريمة «قتل»: لكن ما هو الاغراء؟ الاغراء فى

---

(١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. Second Essay. Sec. 16. PP. 520-521.

(٢) تعتقد اليهودية والمسيحية أن التضحية كانت باسحق وليس باسماعيل كما يعتقد الاسلام.

العادة، شئ يظهر ليمنع انسانا ما من تأدية واجبه، لكننا نجد فى هذه الحالة أن الأخلاق نفسها هى التى تحاول أن تمنعه من تنفيذ ارادة الله، لكن ما هو الواجب اذن؟ الواجب، هو ببساطة شديدة، التعبير عن ارادة الله. «ولكن علينا، كما هو واضح، ألا ننظر الى ارادة الله بوصفها شيئا خارجيا تماما عن الشخص الذى يطيعها. لقد عزم ابراهيم على التضحية بابنه» من أجل الله، وبالتالى من أجله هو نفسه، وهما أمران يعنيان شيئا واحداً بالضبط». فنحن هنا ازاء صراع الضمائر، أو صراع بين مستويين مختلفين من الضمير، الأول هو الضمير الذى يعكس الأخلاق الكلية، وقد ألغاه الضمير الثانى الذى هو فى آن معا، أمر الله وأعمق الجوانب الذاتية الجوانية فى الفرد[1].

ويتضح هذا الموقف الوجودى بازاء «الضمير الأخلاقى» عند هيدجر أيضا. فهو، كما يقول ماكورى، يتساءل عما يسميه بالضمير العام «ماذا عسى أن يكون سوى صوت الـ «هُم They»؟ فهذا الضرب من الضمير يعكس ببساطة المعايير المقبولة، بصفة عامة، للصواب والخطأ، أما الضمير الحقيقى، أو الضمير بالمستوى الأعمق فهو يعمل، على وجه الدقة، لتخليصنا من صوت الـ «هُم». «الضمير يستدعى ذات الموجود البشرى من ضياعها فى الهُم». ولا يستطيع الموجود البشرى أن يصغى حقا، الى نداء الضمير الا عندما يتوقف عن الاصغاء الى صوت الـ «هُم». من أين يأتى النداء؟ يأتى من أعماق وجود المرء ذاته. انه نداء الذات الأصيلة التى تكافح لكى تولد. والى من يتوجه بالنداء؟ انه يتوجه الى الذات الساقطة غير الأصيلة، الذات التى يسيطر عليها الـ «هُم» وتقع فريسة الاهتمامات التى تعمل على التحكم فيها بدلا من أن تتحكم هى فيها. وما هو مضمون النداء؟ انه بغير مضمون. «النداء يخاطب بطريقة غريبة هى التزام الصمت. وهو لا يفعل ذلك الا لأنه حين ينادى على الشخص الذى يتوجه اليه بالنداء فانه لا يناديه بالثرثرة الشائعة التى تتميز بها الـ «هُم» وانما يناديه ليرتد به من هذه الثرثرة الى الكتمان الذى تتميز به امكانية الموجود البشرى للوجود». وهكذا نلتقى مرة أخرى بالطابع الصورى للفكرة الوجودية عن الوجود الأصيل، فليس هناك مضمون يفرض بطريقة شاملة، بل ينبغى على كل فرد أن يسعى لتحقيق ممكنات وجوده[2].

ولكن هذا الموقف الذى يتخذه نيتشه والفلاسفة الوجوديون ازاء «الضمير الأخلاقى» هو فى الحقيقة موقف محفوف بالمخاطر. والخطر يكمن، كما يقول ماكورى، فى واقعة أنك لن تجد ضميرا فرديا يمكن أن يتحدث بنقاء كامل... فاذا ما زعم كل فرد أن له الحق فى أن يتحلل من الالتزامات الأخلاقية المألوفة من أجل مطالب مطلقة لذاته الحقة الأصيلة فسرعان ما نجد أنفسنا فى فوضى أخلاقية»[3].

---

(١) ماكورى، الوجودية. ص ٣٠٣ ، ٣٠٤.
(٢) المرجع السابق. ص ٣٠٦ ، ٣٠٧.
(٣) المرجع السابق. ص ٣٠٨.

الزهد المسيحى:

يرى نيتشه أن الزهد المسيحى «كان مظهرا من مظاهر العداء اللدود لكل ما هو حسى، وأن الزاهدين كانوا دائما أصحاب الارادة الضعيفة والمنحلين ومن أولئك الذين يختارون النظام اللاترابى[1] لاعلان العداء على عواطفهم»[2].

يؤكد نيتشه أن دعاة الزهد فى التاريخ كانوا أبعد الناس عن الزهد وأنهم كانوا يضللون البشر بهذه الدعوة الزائفة، فيقول فى «أفول الأصنام»: «يجب على المرء أن يعاين كل تاريخ الكهنة والفلاسفة بما فى ذلك الفنانين. ان أكثر الأقوال تسميما ضد الحواس لم تأت على لسان العنينين ولا الزاهدين، ولكن على لسان أولئك الذين كانوا حقا فى حاجة ماسة الى أن يكونوا زاهدين»[3]. وهنا أيضا نواجه رأى نيتشه الأساسى وهو أن القيم المسيحية الكهنوتية تحمل فى داخلها ضدها، وأن دوافعها تتعارض تماما مع مبادئها. ويخصص نيتشه المقال الثالث من «أصل نشأة الأخلاق» للزهد والمثل الأعلى النَسَكى، وكما يقول نيتشه فى «هو ذا الرجل»: «فان المبحث الثالث يقدم الاجابة عن السؤال التالى: من أين يستمد المثل الأعلى النَسَكى الذى يهتدى به الكهنة، قوته المروعة رغم أنه المثل الأعلى الضار بغير منازع، وارادة العدم، والمثل الأعلى للانحطاط؟ والاجابة ليست كما يعتقد الناس، لأن الاله يقف وراء الكهنة، ولكن لعدم وجود مثل أعلى أفضل، لأن المثل الأعلى النسكى ظل المثل الأعلى الوحيد حتى الآن بغير منازع. «والانسان يفضل أن تكون لديه ارادة للعدم على ألا تكون لديه ارادة على الاطلاق»، والمثل الأعلى لم يوجد حتى جاء زرادشت»[4].

ويستهل نيتشه المقال الثالث من «أصل نشأة الأخلاق» بالسؤال التالى: ما هو معنى المثل العليا النسكية؟ ويجيب عن سؤاله المطروح بقوله: «ان المثل العليا النسكية بالنسبة للفنانين لا تعنى شيئا أو تعنى أشياء كثيرة جدا. وبالنسبة للفلاسفة والعلماء تعنى الحاسة أو الغريزة التى تنزع الى أفضل الشروط التى تحقق السمو الروحى. وبالنسبة للكهنة فانها الاعتقاد الكهنوتى المميز، وهى أفضل أدواتهم للقوة، وهى أيضا الترخيص الأسمى للقوة. وأخيرا فانها

(١) المقصود بالنظام اللاترابى هو نظام الرهبنة الذى كان يمارسه الرهبان فى دير «لاتراب» La Trappe.

(٢) Nietzsche, The Twilight of the Idols. Morality as Anti-nature. Sec. 2. P. 487.

(٣) Ibid. P. 488.

(٤) Nietzsche, Ecc Homo. On the Genealogy of Morals. PP. 768-769.

يجيب نيتشه عن هذا السؤال بأن أخلاق العبيد ضد الطبيعة من حيث انها تدعو الى قيم تتعارض مع أهم قوانين الطبيعة. فهى تدعو مثلا الى الشفقة على الضعفاء والمرضى والمنحطين مع أن قانون الانتخاب الطبيعى يستهدف القضاء على هؤلاء لعجزهم عن مواصلة الصراع من أجل البقاء. كما أنها تدعو الى المساواة بين البشر جميعا مع أن قوانين الطبيعة تميز بين البشر وتجعلهم درجات متفاوتة. «أن تُعتَبرَ الارادة كل ارادة أخرى مساوية لها مبدأ معاد للحياة، وعامل من العوامل التى تؤدى الى انحلال الانسان وتدميره، ومحاولة لتشويه مستقبل الانسان، وعلامة على الضجر، وطريق سرى الى العدمية»[1]. ومن ناحية أخرى فان أخلاق العبيد ضد الطبيعة من حيث انها تقف ضد عواطف الانسان وغرائزه الطبيعية وتعمل على قمعها وقتلها، ولعل هذا هو ما عناه نيتشه بقوله: «ان المسيحية قد أعطت ايروس* السم ليشربه فلم يمت ولكنه تحول الى رذيلة»[2].

ونيتشه هنا يحاول، مثل كيركجور، أن يعيد الى الانفعالات والعواطف احترامها الفلسفى، على حد تعبير رسل، وهذا يتمشى مع رومانتيكية الشعراء ويتعارض مع الاتجاه الأخلاقى الذى يربط الخير بالمعرفة والشر بالجهل[3]. وهذا الموقف الذى يتخذه كيركجور ونيتشه ازاء الانفعالات والعواطف يعد نقدا للفلسفة الهيجلية بوصفها اتجاها نظريا جافا يكاد لا يترك لانفعالات النفس مجالا، بل ان هذا النقد يصدق على الفلسفة المثالية الألمانية بوجه عام، ولنتذكر أن عصر التنوير كان يتجه، قبل ذلك، الى النظر الى الانفعالات بنوع من الارتياب[4].

ويؤكد نيتشه موقفه هذا فى كتابه «أفول الأصنام»، اذ يقول فى قسم بعنوان «الأخلاق باعتبارها ضد الطبيعة»: ان كل المنحرفين أخلاقياً اتفقوا على هذا: «يجب على الانسان أن يقتل عواطفه». وأشهر صيغة لذلك الانحلال لابد وأن تجدها فى «العهد الجديد» فى «الموعظة على الجبل» حيث ينظر المسيح الى الأشياء من أعلى على نحو عرضى، هناك يقول المسيح بخصوص الجنس على سبيل المثال: «ان أعثرتك عينك فاقلعها والقها عنك». ولحسن الحظ

---

(1) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. Second Essay. Sec. 11. P. 512.

* ايروس هو اله الحب عند الاغريق، واسمه الرومانى كيوبيد.

V. Zimmerman, Dic. of Classical Mythology. S.V. Eros. P. 99.

(2) Nietzsche, Beyond Good and Evil. Part Four. Aphorism 168. P. 282.

(3) رسل، حكمة الغرب. ص ١٩٤.

(4) المرجع السابق. نفس الصفحة.

الطريق»(١).

فالتقييم الذى يضعه الكاهن الزاهد اذن يقوم على أساس تحقير الحياة والحط من شأنها واعتبارها مجرد طريق يؤدى الى «حياة أخرى». ويكفى أن «الشعارات الثلاثة العظيمة للمثل الأعلى التسكى هى الفقر والتواضع والعفة»(٢). وهى كلها تقف عائقا فى سبيل تنمية الحياة وتقويتها واثرائها فى رأى نيتشه. وبناء على ذلك يذهب نيتشه الى أن التقييم الذى يضعه الكاهن الزاهد «تقييم مشوه، مطبوع فى تاريخ البشرية ليس بوصفه شيئا استثنائيا غريبا، ولكن بوصفه واحدا من أكثر الظواهر انتشارا وبقاء»(٣).

وهنا تقفز الفكرة الرئيسية عند نيتشه والتى تعد بمثابة منظور يطل من خلاله على كل القيم المسيحية، وهى فكرة «الحقد». فالدعوة المسيحية الكهنوتية الى الزهد، فى رأى نيتشه، تضرب بجذورها فى حقد دفين لا نظير له، وتصدر عن غريزة جشعة وارادة قوة تريد أن تقهر الحياة نفسها. «ان حياة التنسك حياة متناقضة مع نفسها. وهنا يحكم حقد لا نظير له، حقد غريزة جشعة وارادة قوة تريد أن تقهر الحياة نفسها وليس شيئا فيها، تريد أن تقهر أحوال الحياة الأساسية، الأكثر عمقا والأكثر قوة. وهنا تجرى محاولة لا ستخدام القوة من أجل اعتراض ينابيع القوة. وهنا ينظر الكاهن الزاهد الى الوجود العضوى الحسن نفسه بعين الازدراء، وبصفة خاصة الى التعبير الخارجى عن هذا الوجود الحسن، وعن الجمال والبهجة. بينما يشعر بالسعادة ويبحث عنها فى الجسم المريض، والانحلال، والألم، والبلاء، والقبح والحرمان الاختيارى، وأماتة النفس وتعذيبها والتضحية بها»(٤).

وعلى هذا النحو يؤكد نيتشه أن حياة التنسك تنطوى على تناقض ذاتى حيث تغدو «الحياة ضد الحياة». وينتهى الى أن «المثل الأعلى النسكى ينبثق من الغريزة الوقائية للحياة المنحلة التى تحاول بكل الوسائل أن تؤكد ذاتها وأن تحارب من أجل وجودها»(٥).

ونستطيع أن نقول أخيرا ان نيتشه يثنى على الزهد كوسيلة لا غنى عنها أو كمرحلة لابد من اجتيازها، من أجل السمو بالأخلاق، ولكنه يحاربه كأسلوب فى الحياة يطلب لذاته. ففى الحالة الأولى يتعلم الانسان من الزهد كيفية ممارسة قوته على ذاته والسيطرة على نفسه

---

(١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. Third Essay. Sec. 11. P. 553.

(٢) Ibid. Sec. 8. P. 544.

(٣) Ibid. Sec. 11. P. 553.

(٤) Ibid. Sec. 11. PP. 553-554.

(٥) Ibid. Sec. 13. P. 556.

فيتخلى بكل ارادته عما يريد، أما فى الحالة الثانية فان الزهد يتحول الى موقف عدائى بازاء الحياة وينتهى بالانسان الى العدمية. ويتفق كاوفمان معنا فى هذا الرأى فيقول فى مقدمته «لأصل نشأة الأخلاق»: «ان نيتشه لم يقصد من المجاز الذى استخدمه فى الفصل الأول من «زرادشت» أن يمجد أو يحقر، لا الجمل ولا الأسد، لا الروح الزاهد الذى يتحمل الكثير ويجثو مثل الجمل، ولا الوحش الأشقر. حقا لقد كان زرادشت بليغا فى ثنائه على الجمل، ومن الواضح أن أكثر وصفه ينطبق على نيتشه نفسه الذى لم يكن بالتأكيد غريبا عن المثل العليا النسكية. لكن النقطة الأساسية هى أن الجمل والأسد يمثلان مرحلتين فقط فى تطور الروح، وبقدر ما يشعر نيتشه بعدم الرضا عليهما، وذلك لأنه يريد ألا نستقر عند هاتين المرحلتين، بقدر ما يريد لنا أن نرقى الى أعلى. وعلى أية حال فان هذا الرقى الى أعلى لا يمكن أن يتحقق دون المرور بهاتين المرحلتين»(١).

وعندئذ يتساءل كاوفمان: ماذا يكمن وراء هذا؟ ما هو الهدف؟ ويجيب قائلا: «هنا نعود الى صورة الجمل: ان نيتشه يمثل المرحلة الثالثة بالطفل فيقول «يا اخوانى ان الطفل براءة ونسيان، بداية جديدة، لعبة، عجلة تسير بذاتها، حركة أولى، قبول مقدس، ولعبة الخلق تحتاج الى قبول مقدس». وبدون اكتساب الضمير السئ، وبدون أن نتعلم أن نكون غير راضين عن أنفسنا بعمق لا يمكننا أن نتخيل معايير أعلى، وحالة جديدة للوجود وكمالا للنفس. وبدون المثل العليا النسكية، وبدون السيطرة على النفس وتهذيبها لا يمكننا أن نحقق حالة السيادة على النفس التى يمتدحها نيتشه دائما ويعجب بها. لكن التوقف عند الضمير السئ والمثل العليا النسكية وكبح شهوات النفس لا يحقق رؤية نيتشه الديونيسيوسية فهو لا يمجد الجمل ولا الأسد، ولكنه يمجد المبدع»(٢).

لقد رأى نيتشه فى الزهد المسيحى الكهنوتى تضليلا للانسان وتوجيها لعينيه الى عالم آخر وهمى غير العالم الأرضى الذى هام فيه حبا. ورأى فى فضيلة الزاهد نبتة غريبة لا تنتمى على الاطلاق الى «الأرض» التى أراد أن يرتبط بها الانسان وأن يكون وفيا لها وأن تنشأ فضيلته من ترابها وتفوح بعبقها. ومن هنا فانه يقول على لسان زرادشت تحت عنوان «الاستمتاع بالشهوات والمعاناة منها»: «اذا كان عليك أن تتكلم عن فضيلتك فلا تخجل من أن تقول: هذا هو خيرى الذى أحبه والذى يحقق لىّ كل السعادة، ولا أريد الا هذا الخير، فلا

(١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. Editor's Introduction. Sec. 4. P. 448.

(٢) Ibid. P. 448.

أريده قانونا الهيا ولا تشريعا بشريا ضروريا، فلن يكون هاديا لى الى العالم الآخر والفردوس، فما أحب سوى فضيلة الأرض ففيها قليل من التعقل، وأقل شئ فيها هو عقل الانسان. ولكن هذا الطائر قد بنى عشه معى، ولذلك فانى أحبه وأرعاه، وهو يسكن الآن معى، راقدا على بيضه الذهبى، هكذا يجب أن تثنى على فضيلتك. لقد عانيت فيما مضى من شهواتك واعتبرتها شرا، ولكن الآن لم يعد لديك سوى فضائلك، وقد نشأت هذه الفضائل من شهواتك، اذ انك أودعت أسمى أهدافك فى قلب هذه الشهوات، وعندئذ أصبحت شهواتك هى فضائلك وحققت لك المتعة»(١).

ونقول أخيرا ان نيتشه يقدر أعظم تقدير الزاهد الذى يمارس الزهد، بعيدا عن التصور المسيحى الكهنوتى، من أجل تحقيق «السيطرة على النفس»، لأن الانسان اذا لم يحقق السيطرة على نفسه فلن يحقق السيطرة على أى شئ على الاطلاق. وهو يضع الزاهد والفنان والفيلسوف، كما سنرى فيما بعد، فى أعلى سلم القوة باعتبارهم أقوى الكائنات البشرية وذلك لأنهم يمارسون قوتهم على أنفسهم، بينما يضع الرجل البربرى غير المتحضر الذى يعذب جيرانه، والذى يمثل القوة المادية والعضلية، فى أدنى درجات سلم القوة ويعتبر القوة المادية قوة غير حقيقية ويرى قوة الرايخ الألمانى تعبيرا عن الضعف لا عن القوة.

---

(١) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. First Part, On Enjoying and Suffering Passions. P. 148.

الأخلاق المسيحية وترويض الانسان:

السؤال الذى نطرحه هنا هو: ما هى الثمار التى أثمرتها الأخلاق المسيحية، وما هو الدور الذى لعبته فى الحضارة الانسانية؟ وقبل أن يجيب نيتشه عن هذا السؤال يلقى الضوء أولا على الثمار التى أثمرتها القيم الأرستقراطية النبيلة التى تقابل القيم المسيحية وتعارضها، فيذهب الى أن «الوحش الأشقر» بغزواته وفتوحاته وأمجاده هو الثمرة التى أثمرتها القيم الأرستقراطية النبيلة التى تمجد القوة والقسوة وتحتقر الضعف والشفقة. وفكرة «الوحش الأشقر» كما يقول كاوفمان «ليست فكرة عنصرية ولا تشير الى الجنس النوردى الذى مجده النازيون مؤخرا. ويقصد نيتشه بالوحوش الشقراء قدماء العرب واليابانيين والاغريق والرومان مثلما يقصد بهم القبائل الجرمانية القديمة. وصفة الشقرة تشير بوضوح الى الوحش أو الأسد لا الى جنس بشرى معين»(١).

ولا شك أن نيتشه لا يقصد بالوحوش الشقراء الألمان المحدثين، ويتضح هذا من قوله: «ان الريبة العميقة الباردة التى مازال الألمانى يثيرها اليوم حينما يصل الى مركز قوة هى أثر لذلك الرعب الدائم الذى راقبت به أوروبا لعدة قرون عنف ذلك الحيوان الجرمانى الأشقر رغم أنه نادرا ما توجد صلة فكرية أو عرقية بين القبائل الجرمانية البائدة وبيننا نحن الألمان وذلك بصرف النظر عن صلة الدم»(٢).

لقد كان النبلاء الأقوياء فى علاقاتهم بالأجنبى يخرجون عن كل ما يكبح جماحهم بين أندادهم كالعادة والعرف وشعور الاحترام والعرفان بالجميل والشك المتبادل والغيرة، وعندئذ «لا يكونون أفضل من الوحوش المفترسة التى تحررت من تقفصها. وعندئذ يستمتعون بحريتهم بعيدا عن كل القيود الاجتماعية، ويعوضون أنفسهم فى البرية عن التوتر الناشئ من القيد الطويل الذى يحقق السلام داخل المجتمع. انهم يعودون الى الضمير البرئ للوحش المفترس كوحوش ظافرة ربما تظهر من خلال عملية قتل أو حرق أو اغتصاب أو تعذيب تثير الاشمئزاز مبتهجين، مطمئنى الأنفس، كما لو أن ذلك لا يعدو كونه لعبة صبيانية، مقتنعين أنهم أمدوا الشعراء بأشياء عظيمة يتغنون بها ويمتدحونها. ويستطيع المرء أن يشاهد فى أعماق هذه الأجناس النبيلة الوحش المفترس، الوحش الأشقر الرائع الذى يجوس بشراهة باحثا عن غنيمة

(١) Kaufmann, Nietzsche. P. 225.

(٢) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. First Essay. Sec. 11. P. 478.

أو ظفر. وهذا الجوهر الخفى بحاجة الى أن يثور من حين الى آخر، لابد أن يخرج الوحش مرة أخرى ويعود الى البرية. ويشترك فى هذه الحاجة النبلاء الرومان والعرب والجرمان واليابانيون وأبطال هوميروس وقراصنة الفيكنج الاسكندينافيون»[١]. وهذه الأجناس النبيلة ارتبطت فى أذهان ضحاياهم بفكرة «البربرية»، اذ يصورهم ضحاياهم دائما على أنهم «البرابرة» الذين يغيرون ويدمرون ويسلبون ويظفرون بالغنائم، وحتى الحضارات التى شيدوها تنم عن وعيهم بهذه الفكرة وزهوهم بها. «انها الأجناس النبيلة التى تترك خلفها حيث تمضى فكرة «البربرى» وحتى حضاراتهم العظيمة تنم عن وعى بهذه الفكرة بل وزهو بها. ويتضح هذا على سبيل المثال من خطبة جنائزية شهيرة لبركليس للأثينيين يقول فيها: «ان جسارتنا قد وصلت الى كل أرض وكل بحر وكل مكان، ناشرة آثارا لا تزول، تدل على خيرها وشرها». وجسارة النبلاء هذه تكون جامحة وعابثة ومفاجئة ولا يمكن التنبؤ بها. ويمتدح بركليس بصفة خاصة اللامبالاة التى تميز بها الأثينيون، واحتقارهم للأمن والبدن والحياة والراحة، ومتعتهم العميقة بكل تدمير، وشهوتهم للظفر والقسوة. كل هذه السمات معا تأخذ فى عقول الذين يقاسون منها صورة البربرى و «العدو الشرير» وربما مثل القوطيين والفنداليين»*[٢].

وإذا ما توقفنا عند القيم المسيحية سنجد أنها لم تثمر- فى رأى نيتشه، سوى انسان يبعث على الضجر، انسان ضعيف عاجز مسلوب الارادة، يمزقه الاحساس بالذنب الذى تنفثه فيه العقيدة المسيحية، ويقف فى سبيل اثراء حياته دعوة زائفة الى الزهد تصرخ بها أبواق القيم المسيحية التى تستهدف تشويه «ارادة الحياة» فى داخله وتحويل عينيه عن عالمه الأرضى المحسوس الى عالم وهمى آخر. والدور الذى لعبته القيم المسيحية فى الحضارة الانسانية يكمن فى «تحويل الانسان كوحش مفترس الى حيوان متحضر وديع، الى حيوان أليف»[٣]. ففى مطلع العصور الوسطى، عندما كانت الكنيسة «فوق كل شئ»، على حد تعبير نيتشه، استطاعت أن تروض الشعوب والقبائل البربرية المتوحشة مثل التيوتان ونجحت فى أن تضلل هؤلاء البشر وأن تضعهم فى «الأديرة»، وكانت نتيجة ذلك فى رأى نيتشه أن «أصبح الانسان

---

(١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. First Essay. Sec. 11. PP. 476-477.

* القوطيين: شعب جرمانى اجتاح الامبراطورية الرومانية فى القرون الأولى للميلاد. والفنداليين: قبيلة جرمانية اجتاحت فرنسا وأسبانيا وشمالى افريقيا فى القرن الخامس الميلادى، وفى عام ٤٥٥م احتلت روما ونهبتها.

(٢) Nietzsche, Op. Cit. Sec. 11. PP. 477-478.

(٣) Nietzsche, OP.Cit. P. 478.

آثما، ووُضع فى قفص، محبوسا بين كل أنواع التصورات المفزعة. وهناك طُرح مريضا، بائسا، حاقدا على نفسه، مفعما بالكراهية ضد كل ينابيع الحياة، مليئا بالشك ضد كل ما يزال قويا وسعيدا، وباختصار أصبح الانسان مسيحيا. ولنتحدث على نحو فسيولوجى: ففى الصراع مع الوحوش تكون الوسيلة الوحيدة لجعلهم ضعفاء هى جعلهم مرضى. وهذا هو ما فهمته الكنيسة، لقد خربت الانسان وأضعفته ولكنها زعمت أنها حسنته»(١).

ولكن الزعم بأن ترويض الوحوش تحسين لها يبدو لنيتشه مثل نكتة، وذلك لأن ما حدث لهذه الوحوش المروضة يؤكد أنها لم تتحسن بترويضها «فقد أصبحت ضعيفة، وأقل ضررا، وعن طريق الخوف، والألم، والجراح، والجوع، أصبحت وحوشا مريضة. والأمر لا يختلف مع الانسان المروض الذى حسّنه الكهنة»(٢).

وفى «أفول الأصنام» يذهب نيتشه فى قسم يحمل عنوان «محسنو الانسانية» الى أن الأخلاق فى كل العصور كانت تزعم أنها تستهدف «تحسين الانسان» وأن هذا التحسين كان يأخذ أحد شكلين:

١- اما ترويض الانسان الوحش.

٢- واما ايجاد انسان من نوع معين.

وأعظم مثال على الأخلاق التى تهدف الى ايجاد جنس أو انسان من نوع معين فى رأى نيتشه هى الأخلاق الهندية التى اعتُبرت ديانة فى شكل «قانون مانو». فهذا القانون، كما يقول نيتشه، يهدف الى ايجاد أجناس أربعة على الأقل: الجنس الأعلى وهو جنس الكهنة، يليه جنس المحاربين، يليه جنس الزراع والصناع، وأخيرا يأتى جنس الخدم أو الشودرا وهو أدنى الأجناس جميعا. وينتهى نيتشه الى القول: «ان الأخلاق التى تهدف الى ايجاد انسان مميز، والأخلاق التى تهدف الى ترويض الانسان بالوسائل التى استخدموها، كلاهما جدير بالآخر. ويجب على المرء أن يعارضهما تماما اذا أراد أن يقيم الأخلاق. ان هذه الأخلاق هى الأكذوبة المقدسة التى توارثها الفلاسفة والكهنة الذين حسنوا الانسانية. ولم يشك مانو، ولا أفلاطون، ولا كونفوشيوس، ولا المعلمون اليهود والمسيحيون أبدا فى حقهم فى أن يكذبوا، ولم يشكوا فى أن لهم حقوقا مختلفة أيضا. ولكى نعبر عن هذا فى صيغة يجب على المرء أن يقول ان كل الوسائل التى حاول بها الانسان أن يقيم الأخلاق الانسانية حتى الآن كانت وسائل

(١) Nietzsche, The Twilight of the Idols, The Improvers of Mankind. Sec. 2. P. 502.

(٢) Ibid. P. 502.

لا أخلاقية تماما»[1].

لقد استطاعت المسيحية بكل غرائز الحقد التى تميزها أن تدحض الأجناس النبيلة ومثلها العليا، وأن تطيح بها من على عروشها، ومن هنا كانت المسيحية فى رأى نيتشه «عارا على الانسان، وبالأحرى تهمة وحجة موجهة ضد الحضارة بصفة عامة»[2].

وعلى هذا النحو يؤكد نيتشه أن الحياة الفخورة فى خوف فى ظل القيم الأرستقراطية النبيلة، قيم المحاربين الشجعان، أفضل مئة مرة من الحياة المنحطة الآمنة فى ظل القيم المسيحية، قيم الكهنة المخادعين، ويقول فى هذا الصدد: «من الممكن أن يكون لدى الانسان مبرر كاف لاستمرار خوفه من الوحش المفترس الأشقر، الكامن فى أعماق كل الأجناس النبيلة، ولحماية نفسه منه. ولكن من لا يفضل مئة مرة أن يعيش فى خوف فخورا بنفسه من أن يعيش فى أمن، محكوما عليه بمشهد بغيض لضعاف البنية والأقزام والضامرين والعاجزين؟ أليس ذلك قدرنا؟ ما الذى يسبب كراهيتنا للانسان اليوم؟ ذلك الذى نعانى منه بغير شك؟ ليس السبب أننا نخاف منه، اذ لم يعد مصدرا لأى خوف، لأنه لم يعد هناك الا ذلك الانسان الذى يزحف كالدودة، أى الانسان الأليف العادى الذى لا أمل فيه»[3].

لقد كان نيتشه، كما يقول أويجن فنك، يرى أن قوة الحياة وصحتها موجودتان حيثما يعى المرء رعب الحياة وجمالها فى آن معا، وحيثما يتقبل هذا وذاك سوية، وحيثما يدرك العمل البناء والهدام ولعب الحياة الديونيسيوسى على أنهما ارادة قوة وعودة أزلية، أنهما موجودتان حيث يقبل الانسان بوضعه المأساوى وهو على استعداد بطولى للانتصار أو الهلاك. ويرى نيتشه، على عكس ذلك، الضعف والمرض حيثما يبدل الانسان من هيئة وحش الوجود المخيفة ذات الجمال المريع فلا تُعرف من بعد، وحيثما يشيح بناظريه ويتفادى الكفاح والحرب ليبحث عن السلام والراحة وحب القريب والطمأنينة[4]. ولعل هذا يبدو واضحا فى تلك العبارة التى تنم عن أمل متلهف والتى يقول فيها نيتشه: لتجعلنى فقط ألمح مشهدا لشئ كامل، منجز تماما، سعيد، قوى، منتصر، شئ ما زال قادرا على اثارة الخوف، مشهدا لانسان يبرر وجود الانسان، مشهدا لعمل فاد من جانب الانسان يحقق السعادة ويمكن من أجله أن يستمر ايمان

---

(١) Nietzsche, The Twilight of the Idols. Sec. 5. P. 505.

(٢) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. First Essay. Sec. 11. P. 479.

(٣) Ibid. Sec. 11. P. 479.

(٤) فنك، فلسفة نيتشه. ص ١٤٦.

الانسان بالوجود الانسانى[1].

وهكذا يتضح لنا أن الفرق الأساسى بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد هو بالدرجة الأولى فرق بين تقييم يقوى الحياة ويثريها، وتقييم يضعف الحياة ويفقرها. فالمنظور الذى ينظر نيتشه من خلاله الى الأخلاق اذن هو «منظور الحياة»، فهو المنظور الذى حدد كل أفكار نيتشه وأحكامه فى ميدان الأخلاق. ومن هذا المنظور تغير سؤال نيتشه الأساسى حول القيم الأخلاقية من «ما هو أصل هذه القيم؟» الى «ما هى قيمة هذه القيم؟»، «هل هى تعوق الرخاء الانسانى حتى اليوم أو تعززه؟»، «هل هى علامة على الحاجة والفقر وانحطاط الحياة أو هى على العكس تلهم الانسان الوفرة والقوة وارادة الحياة بشجاعتها وثقتها ومستقبلها؟» وينتهى نيتشه من دراسته التاريخية للأخلاق الى أن أخلاق السادة وأخلاق العبيد أو القيمتين المتضادتين «جيد وردئ» و «رفيع ووضيع» قد تورطتا فى صراع مخيف على الأرض لآلاف السنين، ورمز هذا الصراع هو «روما ضد اليهودية، واليهودية ضد روما».

ولا يوجد حتى اليوم، كما يقول نيتشه، حدث أعظم من هذا الصراع، وهذا التناقض المميت. «لقد شعرت روما أن اليهود ضد الطبيعة نفسها وأنهم تشويه متناقض مع الطبيعة على النحو الذى توجد عليه، وفى روما وقف اليهود «متهمين بالحقد على الجنس البشرى كله»، وهذا صحيح بشرط أن يكون لدى المرء الحق فى أن يربط بين مستقبل الجنس البشرى وخلاصه والهيمنة التامة للقيم الرومانية الأرستقراطية. ومن ناحية أخرى، كيف كان اليهود يشعرون بازاء روما؟ ان ألف اشارة تخبرنا بذلك ولكن يكفى أن نتذكر رؤيا يوحنا وهى أكثر المؤلفات قسوة وتحوى الانتقام فى وعيها (ولا يجب على المرء أن يستخف بالاتساق العميق للغريزة المسيحية عندما توقع على كتاب الحقد هذا باسم حوارى الحب، وهو نفس الحوارى الذى نسبت اليه الغريزة المسيحية ذلك الانجيل الذى يفيض بالحب). لقد كان الرومان أقوى وأنبل من وجد على الأرض، حتى أننا لا نحلم أن يوجد من هم أقوى وأنبل منهم:

فكل أثر من أثارهم وكل نقش من نقوشهم يوحى بالبهجة اذا فهمنا الحقيقة الكامنة فيه. أما اليهود، فانهم على العكس من ذلك، كانوا أمة كهنوتية حاقدة بغير منازع، تكمن فيهم عبقرية أخلاقية غوغائية لا نظير لها»[2].

ولكن كيف تكون أخلاق العبيد ضد الطبيعة؟

---

(١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. First Essay. Sec. 12. P. 480.

(٢) Ibid. Sec. 16. PP. 488-489.

يجيب نيتشه عن هذا السؤال بأن أخلاق العبيد ضد الطبيعة من حيث انها تدعو الى قيم تتعارض مع أهم قوانين الطبيعة. فهي تدعو مثلا الى الشفقة على الضعفاء والمرضى والمنحطين مع أن قانون الانتخاب الطبيعي يستهدف القضاء على هؤلاء لعجزهم عن مواصلة الصراع من أجل البقاء. كما أنها تدعو الى المساواة بين البشر جميعا مع أن قوانين الطبيعة تميز بين البشر وتجعلهم درجات متفاوتة. «أن تَعتَبرَ الارادة كل ارادة أخرى مساوية لها مبدأ معاد للحياة، وعامل من العوامل التى تؤدى الى انحلال الانسان وتدميره، ومحاولة لتشويه مستقبل الانسان، وعلامة على الضجر، وطريق سرى الى العدمية»[1]. ومن ناحية أخرى فان أخلاق العبيد ضد الطبيعة من حيث انها تقف ضد عواطف الانسان وغرائزه الطبيعية وتعمل على قمعها وقتلها، ولعل هذا هو ما عناه نيتشه بقوله: «ان المسيحية قد أعطت ايروس* السم ليشربه فلم يمت ولكنه تحول الى رذيلة»[2].

ونيتشه هنا يحاول، مثل كيركجور، أن يعيد الى الانفعالات والعواطف احترامها الفلسفى، على حد تعبير رسل، وهذا يتمشى مع رومانتيكية الشعراء ويتعارض مع الاتجاه الأخلاقى الذى يربط الخير بالمعرفة والشر بالجهل[3]. وهذا الموقف الذى يتخذه كيركجور ونيتشه ازاء الانفعالات والعواطف يعد نقدا للفلسفة الهيجلية بوصفها اتجاها نظريا جافا يكاد لا يترك لانفعالات النفس مجالا، بل ان هذا النقد يصدق على الفلسفة المثالية الألمانية بوجه عام، ولنتذكر أن عصر التنوير كان يتجه، قبل ذلك، الى النظر الى الانفعالات بنوع من الارتياب[4].

ويؤكد نيتشه موقفه هذا فى كتابه «أفول الأصنام»، اذ يقول فى قسم بعنوان «الأخلاق باعتبارها ضد الطبيعة»: ان كل المنحرفين أخلاقياً اتفقوا على هذا: «يجب على الانسان أن يقتل عواطفه». وأشهر صيغة لذلك الانحلال لابد وأن نجدها فى «العهد الجديد» فى «الموعظة على الجبل» حيث ينظر المسيح الى الأشياء من أعلىٰ على نحو عرضى، هناك يقول المسيح بخصوص الجنس على سبيل المثال: «ان أعثرتك عينك فاقلعها والقها عنك». ولحسن الحظ

---

(1) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. Second Essay. Sec. 11. P. 512.

* ايروس هو اله الحب عند الاغريق، واسمه الرومانى كيوبيد.

V. Zimmerman, Dic. of Classical Mythology. S.V. Eros. P. 99.

(2) Nietzsche, Beyond Good and Evil. Part Four. Aphorism 168. P. 282.

(3) رسل، حكمة الغرب. ص ١٩٤.

(4) نفس المرجع. نفس الصفحة.

أنه لا يوجد مسيحي واحد يعمل وفقا لهذه الوصية فيدمر عواطفه ورغباته، فقط كاجراء وقائي ضد حماقتها والنتائج البغيضة لتلك الحماقة»(١).

فأخلاق العبيد اذن قد أعلنت الحرب على العواطف والغرائز الطبيعية وتآمرت على استئصالها ولكن استئصالها في رأي نيتشه استئصال لجذور الحياة نفسها، وعلى هذا النحو كانت أخلاق العبيد معادية للحياة. «وعندما تقول هذه الأخلاق: «ان الاله ينظر الى القلب» فانها تقول «لا» لكل رغبات الحياة الأسمى والأحط، وتضع الاله باعتباره عدوا للحياة. ان القديس الذي يبتهج فيه الاله هو الخصي المثالي. وان الحياة لتصل الى نهايتها حيث يبدأ ملكوت الاله»(٢).

ولكن ادانة الحياة بادانة الأشياء الحية هي في نهاية الأمر، كما يقول نيتشه، علامة على نوع معين من أنواع الحياة. وعلى ذلك فان الأخلاق المضادة للطبيعة، والتي تعتبر الاله تصورا مضادا للحياة وادانة لها مجرد حُكم يقيم نوعا معينا من الحياة «انها الحياة المنحطة، الضعيفة الضجرة، المدانة. وان الأخلاق كما فُهمت حتى الآن، وكما صاغها شوبنهور من جديد «باعتبارها نفيا لارادة الحياة» هي نفسها غريزة الانحلال التي تأمر نفسها بالفناء، انها ادانة يعلنها المدان»(٣).

وينتهي نيتشه الى أن مشكلة «قيمة الحياة» مشكلة لا يمكن للعقل أن يقترب منها وذلك لأن الانسان «يحتاج الى موضع خارج الحياة، وبعد ذلك يجب عليه أن يعرف الحياة باعتباره فردا مثل كل الذين يعيشون هذه الحياة، لكي يجوز له أن يمس مشكلة قيمة الحياة»(٤).

ويتساءل نيتشه أخيرا: من الذي فاز بالنصر، روما أو اليهودية؟ ويجيب عن هذا السؤال بقوله: «لنتأمل فيمن ينحني لهم المرء اليوم في روما نفسها، باعتبارهم خلاصة كل القيم العليا، ليس فقط في روما، بل في أكثر من نصف الأرض، في كل مكان أصبح فيه الانسان أليفا أو لديه الرغبة في أن يصبح أليفا: انهم ثلاثة من اليهود ويهودية واحدة (يسوع الناصرة، وبطرس الصياد، وبولس حائك السجاد، وأم يسوع المذكور سابقا والمسماة مريم). هذا جدير بالملاحظة للغاية: لقد هُزمت روما بغير شك(٥).

(١) Nietzsche, The Twilight of the Idols. Sec. 1. P. 486.

(٢) Ibid. Sec. 4. P. 490.

(٣) Ibid. Sec. 5. PP. 490-491.

(٤) Ibid. P. 490.

(٥) Nietzsche, On the Genealogy of Morals. First Essay. Sec. 16. PP. 488-489.

ولكن هزيمة روما لم تكن النهاية الفاصلة فى هذا الصراع المحتدم بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد، فقد كُتبت الغلبة لأخلاق العبيد حتى أشرقت شمس عصر النهضة «وفى عصر النهضة كان هناك صحوة غريبة ورائعة للمثل الأعلى الكلاسيكى، للأسلوب النبيل فى تقييم كل الأشياء. انها روما نفسها التى هزمتها روما متهودة جديدة وغالبة ظهرت على هيئة معبد يهودى سمى بالكنيسة. تحركت روما القديمة مثل شخص استيقظ من موت. ولكن سرعان ما انتصرت اليهودية مرة أخرى بفضل الحركة الحاقدة الغوغائية المسماة بالاصلاح الدينى، وبفضل ذلك الذى كان لابد وأن ينشأ عنها وهو احياء الكنيسة، الذى كان أيضا احياء لروما الكلاسيكية من رقاد الموت»[1]. ثم يرتفع صوت اليهودية مرة أخرى مع أولئك الغوغاء الذين أشعلوا نيران الثورة الفرنسية ولكنه ما كاد يرتفع حتى أسكته صوت نابليون معلنا انتصار القيم الأرستقراطية النبيلة «فمع الثورة الفرنسية انتصرت اليهودية مرة أخرى على المثل الأعلى الكلاسيكى، وهذا العصر بمعنى أكثر عمقا وأكثر حسما هو عصر آخر طبقة سياسية نبيلة فى أوروبا، وهى طبقة النبلاء الفرنسية فى القرن السابع عشر والثامن عشر، التى انهارت تحت غرائز الحقد الغوغائية فهلل الغوغاء فى فرح عظيم وحماسة صاخبة لم تُسمع أبدا على الأرض! وفى غمرة هذا الفرح والحماسة حدث الشئ المروع غير المتوقع ظهر المثل الأعلى الكلاسيكى القديم مجسدا فى روعة لم يسبق لها مثيل أمام عين الانسانية وضميرها. وفى مقابل شعار الحقد الكاذب الذى ينادى «بالحقوق الأسمى للغالبية»، وفى مقابل ارادة الوضاعة والحقارة والمساواة والانحطاط وأفول الانسانية، ارتفع شعار أقوى وأبسط وأكثر اصرارا من الشعار المضاد الرهيب المبتهج، انه شعار «الحقوق الأسمى للأقلية»! لقد ظهر نابليون كعلامة أخيرة على الطريق الآخر، وكان تجسيدا للمثل الأعلى النبيل»[2]. وبسقوط نابليون، هذا المركب من «اللاإنسانى» وما «فوق الانسانى»، على حد تعبير نيتشه، يأفل آخر نجم فى سماء القيم الأرستقراطية النبيلة ويحل ظلام القيم الغوغائية الوضيعة. ونيتشه لا يعلق على عصره أى أمل فى احياء هذه القيم واشراقها من جديد، ولكنه لا يفقد الأمل فى المستقبل، ويدعو نجمه الى أن يجتاز هذا العصر البائس الذى تسوده أخلاق العبيد الى عصر آخر يأتى فى المستقبل ويكون جديرا به، كما يأمره بأن يتجنب أخطر قيم العبيد وهى الشفقة وأن يظل صافيا حتى يأتى ذاك العصر المرتقب الذى يستحق نوره فيفيض عليه اشراقا، وها هى

(١) Nietzsche, On the Gemealogy of Morals. First Essay. Sec. 16. PP. 489-490.

(٢) Ibid. PP. 489-490.

قصيدته الشعرية التى تحمل عنوان «أخلاق نجم»:

أيها النجم، اذا كان مقضيا عليك أن تتبع مدارك
فماذا يكون الظلام بالنسبة اليك؟
لتدر فى نعيم، ولتجتز هذا العصر
فبؤسه بعيد عنك غريب
الشفقة خطيئة يجب أن تتجنبها
أمر واحد لك: كن صافيا![1].

وعلى هذا النحو كان نقد نيتشه للأخلاق التقليدية وعلى رأسها الأخلاق المسيحية بمثابة موقف مضاد أو انقلاب شامل على كل القيم التى تدعو اليها هذه الأخلاق. فهو يرفضها برمتها ويرميها بأبشع التهم ويحملها مسئولية انحطاط الحضارة الأوروبية وحلول العدمية وبناء على ذلك كان نيتشه من وجهة نظر هذه الأخلاق التقليدية فيلسوفا «غير أخلاقى».

(١) Nietzsche, The Gay Science. Prelude In German Rhymes. Star Morals. P. 69.

نقـــد النقـــد:

يجب أن نسجل هنا عدة ملاحظات مهمة على نقد نيتشه للأخلاق التقليدية.

أولا- ان نيتشه بغير شك قد نجح نجاحا كبيرا فى تعرية القيم اليهودية الزائفة، وفى الكشف عن الجوانب السلبية فى الممارسات الكهنوتية للعقيدة المسيحية مستخدما ذلك المنهج السيكولوجى الشرس، ولكن ذلك لا يجب أن يحجب عن أعيننا حقيقة قد غابت عن ذهن نيتشه وهى أن تاريخ المسيحية يمتلئ بالمواقف الانسانية النبيلة التى لا تنم عن أى حقد على الاطلاق وبالشخصيات العظيمة التى تفيض حبا وعطاء. الأمر الذى يؤكد أن المنهج السيكولوجى الذى استخدمه نيتشه كان منهجا أعمى فى كثير من الأحكام التى توصل اليها. فليس هناك ضرورة منطقية تمنحه الحق فى أن يتوصل من خلال حالات جزئية يكون الحب المسيحى فيها قناعا زائفا يحجب حقدا دفينا الى هذا التعميم الخاطئ الذى يؤكد أن «كل حب مسيحى» يحجب حقدا دفينا. كذلك فان الحب الذي يبشر به المسيح بصفة خاصة لا يصدر- بناء على تصور نيتشه- عن الحقد، وذلك ببساطة شديدة لأن «الحقد» كما يتصوره نيتشه يسببه الاحساس العميق بالعجز، واذا ما نظرنا الى شخصية المسيح سنجد أنه بدافع من احساسه بوجود قوة الهية عظيمة تسانده، بوصفه نبيا ورسولا، لا يمكن أن يعتريه ذلك الاحساس بالعجز وبالتالى لا يمكن أن يعتريه الاحساس بالحقد.

ثانيا- ان نيتشه فى نقده للمسيحية كان يخلط دائما بين شخصية «المسيح» وشخصية «الرجل المسيحى الزائف»، كما كان يخلط بين «دعوة المسيح الأولى فى أصالتها وصفائها»، و «الممارسات الكهنوتية المشوهة لهذه الدعوة». ان نيتشه فى الحقيقة يحاكم المسيح محاكمة لا ظل فيها للعدل والانصاف، فما المسيح الذى يحاربه نيتشه الا مسيحا زائفا ممسوخا، وما المسيحية التى يحاربها الا سما مدسوسا للمسيح فى العصر الحديث، وما قدم الكهنة المنحطون الذين يحاربهم الا ما قدمه يهوذا للمسيح، وما صيحتهم المتمسحة الا صيحة ديوك مشئومة تنذر بمحاولة جديدة لصلب المسيح. فلم يكن المسيح عاجزا وهو الذى يشعر بمساندة قوة السماء، ولم يكن حاقدا وهو الذى يبشر بالخلاص لكل البشر من الضلال والفساد، ولم تكن دعوته دعوة الى الضعف والذل والخنوع والاستسلام، بل كانت دعوة الى الحب والحرب معا،

ولو لم يكن المسيح قويا شجاعا لما واجه طغيان اليهود، ولما أعلن دعوته على الملأ بكل الثقة والشجاعة. وحتى انجيل متى لم يحجب هذه الحقيقة، ولم يكتم صوت المسيح وهو يحمل البشارة قائلا: «لا تظنوا أنى جئت لألقى سلاما على الأرض، ما جئت لألقى سلاما بل سيفا»[1]. ولو كان لنيتشه ما كان للمسيح من الثقة بالنفس والقوة والشجاعة لواجه المسيح الحقيقى ولما رسم صورة ممسوخة له كى يشفى غليله بتمزيقها كما يفعل العاجزون الحاقدون.

لقد خيب نيتشه أملنا، اذ كنا نتوقع منه دراسة موضوعية لشخصية «المسيح» تحدد ملامحه الحقيقية وتستبعد «القسمات» التى أضفاها الكهنوت الذى يدعى المسيحية. وكنا نتوقع منه وهو يدرس الظروف والأحوال التى نشأت فيها القيم المسيحية وعاشت بينها أن يتبين الآثار التى تركتها هذه الظروف والأحوال والتحولات التى ترتبت عليها فى التقييم المسيحى بعد المسيح العظيم. ولقد كان عليه أن يفعل ذلك قبل أن يشرع فى شن حملته المحمومة على المسيح، وذلك لكى يتبين ما هو «مسيحى على الحقيقة»، أى ما ينتمى الى المسيح التاريخى، وما هو «كهنوتى صرف»، أى ما ينتمى الى الكهنوت والكنيسة ولا ينتمى الى المسيح. ولكن يبدو أن غرام نيتشه بالسيكولوجيا قد ألهاه عن ذلك.

والواقع أننا لا ندافع هنا عن العقيدة المسيحية، ولكننا ننتقد الصورة التى يرسمها نيتشه للمسيح، فهى صورة مشوهة لا تنتمى للحقيقة بأى صلة، وهى أقرب ما تكون الى صورة كاهن مخادع من الكهنة المسيحيين فى أسوأ عصور المسيحية وأحطها. ولعل هذا هو الذى جعل أويجن فنك يقول: «ان سيكولوجية نيتشه المرهفة الخبيثة التى تنفذ الى أعمق الأعماق تهدم التراث. وذلك يعنى أنه لا يحرز نصرا حقيقيا على خصومه ولا يحرز نصرا على الميتافيزيقا لأنه لا يتحرى حقيقة أفكار الميتافيزيقا بطريقة فلسفية بل يضعها موضع الشبهة. وهو لا يحرز نصرا على المسيحية لأنه يناضل ضد صورة كاريكاتورية للمسيحية وضد وهم سيكولوجى يكونه عن المسيحية»[2].

وأخيرا فان هجوم نيتشه على شخصية المسيح انما هو فى الحقيقة هجوم على كل المثل العليا والقيم النبيلة التى تدافع عن حقوق الانسان فى الحياة وتعلى من قيمته كانسان.

ثالثا– ان نيتشه كان على حق فى هجومه على كل القيم التى تخلق انسانا ضعيفا عاجزا ذليلا يركن الى الراحة ويصيبنا بالضجر والاشمئزاز. ولكنه لم يكن على حق أبدا فى نقده

---

(١) انجيل متى، الاصحاح (١٠)، العدد (٢٤).

(٢) فنك، فلسفة نيتشه، ص ١٤٣.

الشديد للشفقة وفى اعتبارها علامة على الانحطاط. فليست الشفقة أو الغيرية دائما كما يقول دكتور فؤاد زكريا ميلا الى الهروب من الذات أو مظهرا من مظاهر حبنا السئ لها. وان التناقض فى آراء نيتشه ليبدو جليا، حين يصف الشفقة أحيانا بأنها هروب من الذات بالخروج عنها، وحين يرد كل شعور بالغيرية الى نوع من الأنانية المستترة. فلو كانت الغيرية تنطوى على أنانية بالفعل، لما جاز لنا أن ننتقد شعورا غيريا كالشفقة بأنه يؤدى الى الخروج من حدود الذات والفرار منها الى الغير[1]. وفضلا عن ذلك، فليس مما يضير الشعور بالشفقة على الاطلاق أن يكون منطويا على نوع من المقارنة الضمنية بين حالتنا وحالة من نشفق عليه. ذلك لأن للقدرة على التعاطف فى الانسان حدودا لا يمكنه أن يتعداها. وليس فى وسع الانسان أن يخرج عن ذاته تماما ليشعر بآلام الغير وحدها دون أن يتخلل هذا الشعور أى عنصر ذاتى، وانما لابد أن يقارن بين مشاعر الغير ومشاعره على الدوام، حتى يمكنه أن يتصورها على صورة صادقة بقدر الامكان. فمع اعترافنا بظاهرة التعاطف، فعلينا أيضا أن نعترف بأن الشفافية بين نفوس الأفراد ومشاعرهم ليست كاملة بحيث يستطيع كل منهم أن يضع نفسه موضع الآخر تماما وأن يمارس كل مشاعر الآخر كما لو كانت مشاعره. فليس مما يعيب الشفقة أنها تنطوى على نظرة ضمنية الى الذات وعلى دفاع خفى عنها، كما اعترض عليها نيتشه، اذ إن تلك الأمور تحتمها حدود التعاطف البشرى ذاته[2]. ان رقى الانسان فى رأينا يكون دائما على قدر حبه للآخرين وعطفه على الضعفاء والمساكين سواء كان الدافع الى هذا هو الشفقة أو القوة الفائضة كما يقول نيتشه.

(١) د. فؤاد زكريا، نيتشه. ص ٨٩.

(٢) المرجع السابق. ص ٨٩، ٩٠.

الفصل الخامس

تأسيس الأخلاق الجديدة على إرادة القوة

أولا- ميتافيزيقا ارادة القوة

الوجود بوصفه تفسيرا:

ان كل فكر ميتافيزيقى منذ بارمنيدس وعبر المسيحية الى كانط قد قَبِلَ نظرية ثنائية العالم وطورها: فهناك الى جانب عالمنا الوهمى، المتغير، المتناهى، الزائل، عالم حقيقى، خالد، لا نهاية له. وبلغة الدين، هناك اله. ولقد نشأ رفض نيتشه لهذه الثنائية عندما أصبح العالم الغيبى مضادا لـ «هنا» و «الآن»، والعالم اللامرئى مضادا للعالم المرئى، والعالم الحقيقى مضادا للعالم الظاهر، وعالم النعيم مضادا لعالم الشقاء. فهذا التباين فى رأى نيتشه مجرد تفسير. ونيتشه فى نضاله ضد هذه الثنائية لم يكن مشغولا بانكار التفسير بما هو كذلك ولكنه بالأحرى كان مشغولا بانكار مبدأ معين فى التفسير[١].

ان اعتقاد نيتشه الأساسى هو أن «كل وجود نتاج تفسير»، وبعبارة أخرى فان عالم الأشياء فى رأى نيتشه يوجد فقط بوصفه بناء تفسيريا، أى بوصفه بناء يشيده الفكر ولا وجود له فى الواقع. «فلا توجد أشياء فى ذاتها أو معرفة مطلقة، ويمكننا أن ننظر الى الوجود من أكثر من منظور. فالمنظورية والوهم صفتان يتميز بهما الوجود، ولا يوجد حدث فى ذاته، وكل ما يجرى عبارة عن مجموعة من الظواهر مختارة ومترابطة بواسطة وجود مُفَسِّر»[٢]. وبناء على هذا الاعتقاد ينتهى نيتشه إلى نتيجتين أساسيتين:

أولا- انه لا يمكن أن يوجد فهم عقلى لواقع ثابت قائم بذاته:

فالفهم، بمعنى ادراك الوجود فى ذاته فى حالته الثابتة، يبدو لنيتشه بلا معنى. «ان القول بأن الفهم يدرك كل شئ يعنى الغاء المنظورية، انه يعنى ألا تدرك شيئا، وأن تسئ طبيعة المعرفة». فالمعرفة مجرد تفسير، وهى ليست شرحا لمعان موجودة فى الواقع، بل هى اضفاء معان على الواقع. «ليس هناك مجموعة من الوقائع، وكل الأشياء مراوغة ومتغيرة وفى حالة سيلان دائم، وآراؤنا هى أكثر الأشياء ثباتا، فالانسان لا يجد فى الأشياء أكثر مما يضعه هو فيها»[٣].

---

(١) Jaspers, Nietzsche. P. 319.

(٢) Ibid. P. 288.

(٣) Ibid. P. 288.

ثانيا - انه لا يمكن قيام نظرية فى المعرفة:

فنظرية المعرفة، مفهومة على أنها محاولة نقدية لتحليل ملكة الفهم عند الانسان، هى ببساطة موضع احتقار نيتشه. فهو يتفق مع هيجل فى قوله: «كيف تستطيع أداة أن تحلل نفسها وهى لا تملك سوى نفسها لكى تعتمد عليها فى هذا التحليل؟». وعلى ذلك فانه من العبث بالنسبة لأداة الفهم أن تأخذ على عاتقها مهمة فهم نفسها. الأمر الذى جعل نيتشه يسخر من أى فلسفة تحاول القيام بمغامرة ابستمولوجية. ولكن، أليس رأى نيتشه هذا فى المعرفة يعد نظرية فى المعرفة؟ يجيب ياسبرز عن هذا السؤال بالنفى، وذلك لأن رأى نيتشه فى المعرفة هو محاولة لفصل وعينا بالوجود عن أى اعتقاد محدد وضيق بوجود حقيقة ثابتة لا تتغير، وهو محاولة لمد أفقنا الى ما لا نهاية، للتغلب على أى ثبات نهائى للوجود، ولاثبات أن ما هو ظاهر هو الواقعى والحقيقى(١).

ويقدم نيتشه تفسيرا جديدا للوجود يعتمد على مبدأ أساسى واحد وهو «ارادة القوة». الأمر الذى يجعله، كما يقول ياسبرز، واحدا من الميتافيزيقيين الذين يفهمون الكون ككل. ويمكننا أن نصف ميتافيزيقا نيتشه بأنها تتعلق بهذا العالم فقط دون أن تتعلق بأى عالم آخر سواه. فهو لا يعتقد فى وجود حقيقة متعالية ويريد أن يتخلص من التمييز القديم بين الحقيقة الأساسية ومظاهرها الخارجية، بين العالم الحقيقى والعالم الظاهر، اذ لا يوجد فى رأيه سوى العالم ذاته، ولا يوجد شئ بالاضافة الى ارادة القوة التى تشكل عالمنا بأشكالها المختلفة. فالعالم من وجهة نظر ميتافيزيقا نيتشه يوجد فقط بوصفه حلولا خالصا(٢).

لقد أطلق نيتشه على كل ما يوجد وجودا حقيقيا اسم «الحياة»، ورأى أنه حيثما توجد الحياة توجد أيضا ارادة القوة. ونظرا لأن الحياة تكشف عن ارادة القوة فان ارادة القوة تصبح على هذا النحو تحديدا جديدا لمفهوم «الحياة». ويقول نيتشه: «ان ارادة القوة هى الجوهر الأعمق للوجود». والحياة، بوصفها شكلا واحدا فقط من أشكال الوجود، ليست هى الغاية، لأنه «حيثما يوجد تدهور نجد الحياة تضحى بنفسها من أجل القوة». «وحتى أعظم الكائنات تخاطر بحياتها فى سبيل القوة». وعلى هذا النحو يصل نيتشه الى شئ محدد مثلما فعلت الميتافيزيقا القديمة، فهو ينظر الى العالم من الداخل، ويعرفه بأنه ارادة القوة وليس شيئا آخر. والانسان لا يستطيع أن يدرك طبيعة الوجود الا من خلال الحياة وارادة الحياة. «ان مدى

---

(١) Jaspers, Nietzsche. P. 288.

(٢) Ibid. P. 287.

شعورنا بالحياة والقوة يمدنا بمعيار للوجود». والوجود هو «تعميم لمفهوم الحياة»، أى الارادة والفعل والصيرورة. والواقع أن هذا التفسير الذى يقدمه نيتشه هو تفسير للتفسير. ولذلك السبب فانه يختلف عن التفسيرات السابقة عليه والتى قامت بمهمتها دون وعى بطابعها التفسيرى[1].

القـوة فى المجتمـع:

ولقد لاحظ نيتشه أن الصراع من أجل القوة موجود داخل المجتمع والدولة.

أ- فقد أمدته حياة الاغريق برؤية شاملة لهذا الصراع، ذلك أنها ألقت الضوء على طبيعة الانسان. ففى حياة الاغريق وجد نيتشه «انسانا مثل الثعلب يبتهج بالتدمير». ان الاغريق، على خلاف ديانات العالم وفلسفاته، لم يتراجعوا فى فزع عن هذا الشكل من أشكال الحياة ولكنهم بالأحرى «تقبلوا القتال وابتهجوا بالنصر». وبالاضافة الى هذا فان ايريس* السيئة تحثهم على التنافس عن طريق الغيرة والحسد والضغينة.

ب- والطمع فى المال، فى العصر الحديث، يعطينا صورة أخرى عن عمل القوة داخل المجتمع. انه لا ينشأ عن حاجة حقيقية، ولكنه رغبة مخيفة فى القوة. «ان الرغبة فى القوة قد تغيرت وسائلها، ولكن نفس البركان ما زال متوهجا، وما كان يفعله الانسان من قبل فى سبيل الله يفعله الآن فى سبيل المال الذى يعطى الآن أعلى شعور بالقوة».

جـ- والصراع من أجل القوة لا يكون فقط بين المعاصرين بعضهم وبعض، ولكنه يكون أيضا بين المعاصرين والسابقين عليهم، أى بين الحاضر والماضى، وذلك حين ينحدر الينا الماضى من خلال تراثه التاريخى. فهناك عملية أساسية فى التاريخ وهى اعادة تفسير التراث، وهى عملية تقوم بها ارادة قوة معاصرة، ذلك أن «أى شئ موجود، بصرف النظر عن أصله، تستولى عليه مرة تلو الأخرى ارادة قوة أسمى تفسره وتعيد صياغته وتقدمه من أجل استخدامات جديدة».

د- وارادة القوة تخفى نفسها باستمرار، ففى المجال السياسى يبدأ الضعفاء بمطالبة أولئك الذين يمتلكون القوة بالعدالة، فاذا ما حصلوا على ما يطلبون تجاوزوه الى مرحلة ثانية فطالبوا

---

(1) Jaspers, Nietzsche. P. 287.

* ايريس أو ديسكورديا هى الهة الشقاق والنزاع عند الاغريق، وهى ابنة زيوس وهيرا والأخت التوأم لآريس اله الحرب.
V. Zimmerman, Dic. of Classical Mythology. S.V. Eris. P. 88.

بالحرية، أى أنهم يريدون أن يتحرروا من أولئك الذين يمتلكون السلطة. وأخيرا فانهم يتكلمون عن الحقوق المتساوية ليؤكدوا أن الأقوياء لم يعودوا أصحاب السيادة عليهم. انهم يريدون أن يحولوا بين أندادهم وبين زيادة قوتهم. والدافع الى الابتهاج بالقوة يحث الطبقات الأدنى مثلما يحث الأمراء، ولكنه بدلا من أن يعبر عن نفسه كما هو فانه يفضل أن يتخذ مظهر الحق والفضيلة. «كم هى حمقاء أحكامنا الأخلاقية! فعندما يستمتع الانسان بالقوة يصف نفسه بأنه خير، ويكون ذلك على وجه الدقة فى الوقت الذى يسميه فيه الآخرين شريرا! ان الغزاة العظماء قد عبروا عن أنفسهم دائما فى لغة الفضيلة المؤثرة، ولقد أحاط بهم دائما جمهور الشعب الذى كان يمكنه فقط أن يستمع الى اللغة الأكثر تأثيرا»[١].

تفسير الوجود بوصفه تجليا لارادة القوة:

يعتقد نيتشه أن العالم بكل مظاهره ليس الا تجليا لارادة القوة، فحيثما ينظر الى «قلب الأشياء» يكتشف هذه الارادة، وكل تاريخ العالم ليس الا هذه الارادة وقد تجلت فى أشكالها الكثيرة. ان ميتافيزيقا ارادة القوة عند نيتشه تشبه الأنساق الميتافيزيقية الدوجماطيقية السابقة عليه. ويتضح ذلك اذا ما قارناها بفلسفة ليبنتس، فلن نجد عند نيتشه مونادات ولكننا بالأحرى نجد كمات من القوة. وهذه الكمات المتغيرة على نحو مستمر والمتناثرة فى كل مكان فى العالم تشكل الوجود الحقيقى[٢].

وعلى هذا النحو فان كل مهمة الميتافيزيقا عند نيتشه هى «دراسة أشكال القوة». و«تحول ارادة القوة وتوسعاتها وتحدداتها» يماثل تماما الظهور المرئى لأشكال جميع الأشياء. وهناك طريقان متميزان من الناحية المنهجية داخل هذه الميتافيزيقا: الطريق الأول: ويسعى فيه نيتشه الى أن يفهم الوسائل المتعددة التى نستخدمها فى خلق الكون من خلال تفسيره، عندما نعيش عالمنا من الناحية الابستمولوجية والجمالية والدينية والأخلاقية. وهذا الطريق يؤدى الى تفسير للتفسير. وتفسير نيتشه يُستخدم لشرح كل التفسيرات الأخرى، هذا على حين أن كل صياغة تفسر العالم تنبثق دائما من ارادة القوة. ولابد أن نرى ما اذا كانت هذه الصياغة تعبر عن ارادة الرقى بالحياة أو ارادة الانحطاط بها، وما اذا كانت تعبر عن الحياة القوية حقا أو عن الحياة الضعيفة. وعلى ذلك فان أى تفسير يُقَدم بوصفه الحقيقة والجمال والدين والأخلاق يظهر دائما بوصفه عَرَضًا للضعف أو للقوة. والطريق الثانى: يسعى فيه نيتشه الى تفسير العالم

(١) نقلاً عن: Jaspers, Nietzsche. PP. 305-306.

(٢) Ibid. P. 308.

ذاته بما فيه من كائنات عضوية وغير عضوية وكائنات واعية، ويفسر على نحو ميتافيزيقى أن الحياة قد فُسرت من قبل تفسيرا خاطئا(١).

أولا- المعرفة:

عندما كان نيتشه مشغولا بحقيقة الحياة وجد معيارها فى «تزايد الشعور بالقوة» فالعقل مولع بتلك «الافتراضات» التى تعطيه شعورا بالقوة والأمن وهو يقبلها بوصفها حقيقة. تلك هى الحقيقة «التى تعطى الفكر أعظم شعور بالقوة»، أى التى تعطيه سيادته على ما يحصل عليه عن طريق اللمس والرؤية والسمع. وعلى ذلك يقول نيتشه: «ان المعرفة تُستَخدم كأداة للقوة». «ان ارادة الحقيقة تنمو فى خدمة ارادة القوة». «ان علم الطبيعة يهدف الى أن يستخدم صياغاته ليُعلمنا كيف نخضع قوى الطبيعة». «ان درجة شعورنا بالحياة والقوة تعطينا معيار الوجود والحقيقة». وهكذا كان منطق نيتشه محكوما بهذا التفسير، فقانون التناقض «لا يحتوى على معيار للحقيقة»، ولكنه يحتوى فقط على اشارة تدل على ذلك الذى يعد حقيقيا. وعندما يقدم معانى مقولات معينة يرى دائما أن «كل معنى ارادة للقوة». وحتى المبدأ القائل بوجود أمثلة متطابقة يعتمد فى رأى نيتشه على نفس الأساس وهو أن «ارادة الهوية هى ارادة القوة»(٢).

ثانيا-الجمال:

والجمال هو شكل يخلقه الفن أو تلاحظه العين. «ان حبنا للشئ الجميل هو الارادة التشكيلية، فلذتنا بالتشكيل والتحويل لذة أساسية». «ان ارادة الجمال» تعنى «تنمية قاسية للأشكال: فالأقوى وحده هو الجميل حقا».

«ان معنى الفن بشكله الذى تظهر فيه ارادة القوة هو أنه الباعث الأعظم على الحياة». ان الفن فى رأى نيتشه هو خلاص العارف الذى يرى الطابع المرعب للوجود ويريد أن يراه، وهو خلاص البطل الذى يرى الطابع المرعب للوجود كجزء من الحياة ويريد أن يراه، وهو خلاص الانسان الذى يعانى ويتعلم الحالات العقلية التى تصبح فيها المعاناة مرغوبة. ان ارادة القوة تعبر عن نفسها من خلال الفن الذى يكشف عن حالة الأشياء دون أن يخشى مخاوفها(٣).

---

(١) Jaspers, Nietzsche. P. 309.

(٢) Ibid. P. 310.

(٣) Ibid, Nietzsche. P. 310.

ثالثا- الدين والأخلاق:

ينظر نيتشه الى الدين والأخلاق بوصفهما شكلين من الأشكال التى تظهر فيها ارادة القوة لدى الضعفاء. فالرجل المتدين هو «الرجل الذى يشعر أنه ليس حرا فيكبت ميوله الغريزية». و«الأخلاق كما تظهر عند العبيد هى وسيلة من أجل سيادة الضعفاء». والارادة القوية أيضا تأخذ شكل الأخلاق، ولكن ليس من أجل الأخلاق فى ذاتها، انها تريد أن تستخدم الأخلاق كوسيلة. ان ارادة الخير غير متأصلة فى طبيعة الأشياء، ولكنها بالأحرى تنمو فقط فى المجتمعات. فرؤية الارادة «من وجهة نظر الأخلاق» تمكننا من أن نفهم «الأخلاق بوصفها مذهبا يتعلق بعلاقات القوة» تنشأ فى ظله الظاهرة التى نسميها «الحياة»[1].

رابعا- الوعـــى:

يسمى نيتشه حياة الانسان وشكله «بالبدن» ولكنه لا يقصد الجسم ذا الهيكل العظمى، بل يقصد الوظائف الحيوية اللاواعية التى تتكامل فى مجموعها. فقد وجد نيتشه أنه عند المقارنة بهذا البدن يكون «كل وعى ضعيفا وضيقا». والروح فى رأى نيتشه لا تستطيع أن تحقق ما يحققه البدن، ولذلك فانه يقول: «ان الوعى مجرد أداة»،وبالنظر الى الأشياء الكثيرة العظيمة التى تحققت بدون وعى، لا يكون الوعى ضروريا. ان كل الأشياء الواعية تكون ذات أهمية ثانوية، ويجب أن نعلم أن ما هو روحى لغة رمزية للبدن». والبدن هو «العقل العظيم» الذى يستخدم «العقل الصغير» بوصفه مجرد أداة[2]. والمعنى العام لهذه الأفكار هو الحط من شأن الوعى الذى لا قيمة له فى ذاته فى رأى نيتشه. ولكن ما هو الواقع الذى يخدمه الوعى بوصفه مجرد أداة؟ انه ارادة القوة. «فكل فكرة وكل شعور وكل ارادة هى حالة كلية ناتجة عن علاقات وقتية بالقوة». «ان ما نسميه بالوعى مجرد أداة، وعن طريق هذه الأداة يحافظ الصراع على نفسه». «ونحن لا نرى هذا الصراع بالفعل لأنه يحدث سرا»[3]. والسؤال الذى نطرحه الآن هو: كيف ينشأ الوعى؟ يرى نيتشه أن الوعى ينشأ عن طريق «الحاجة». فالحاجة تجبر البشر على أن يفهموا بعضهم بعضا بسرعة وبطريقة صحيحة، ولا يوجد فهم متبادل دون وعى. وهذا هو ما يعبر عنه نيتشه بقوله: «ان دقة الوعى وقوته تظهر دائما نتيجة القدرة الانسانية على الاتصال وهذه القدرة تظهر بدورها نتيجة الحاجة». فالوعى اذن هو الشبكة

---

(١) نقلاً عن:.Jaspers, Nietzsche. P. 311

(٢) Ibid. P. 314.

(٣) Ibid. PP. 314-315.

التى تربط البشر بعضهم ببعض، ولعل هذا هو الذى جعل نيتشه يقول: «ان نمو الكلمة ونمو الوعى يمضيان جنبا الى جنب». ويرى نيتشه أن هذا الأصل خاصية مميزة للوعى وليست خاصية مميزة للفرد بما هو كذلك. فالوعى فى الحقيقة لا ينتمى الى «الوجود الفردى للانسان»، ولكنه على العكس من ذلك «ينمو بطريقة جيدة نتيجة فائدته للجماعة والجمهور». ان الوعى اذن ليس «احساسا كاملا أو مرحلة أعلى من الاحساس»، ولكنه «مجرد وسيلة للاتصال» ونظرا لأن الوعى ليس له أساس فى ذاته ومجرد نتاج للحاجة فانه معرض للوقوع فى الخطأ، وهذا هو ما جعل نيتشه يقول: «ان انحلال الحياة يحدث أساسا بسبب قابلية الوعى للخطأ». و «ان كل نشاط حقيقى غير واع». و «يجب أن نبحث عن الحياة الخصبة حيث يوجد أقل وعى ممكن بها»[1].

وهكذا ينتهى نيتشه الى أن ارادة القوة هى الحقيقة النهائية التى يمكننا أن ننفذ اليها والجوهر الداخلى للوجود[2]. ولاشك أن قفزته الفلسفية من فهمه للوقائع الجزئية فى العالم خلال العديد من التصورات المحددة عن القوة الى ميتافيزيقا الوجود بوصفها ارادة غير محددة للقوة المطلقة، قفزة واضحة. ولكن المعطيات التجريبية المحسوسة تظل الحد النهائى لميتافيزيقاه[3]. ومعنى ذلك أن العلو الذى يقدمه نيتشه هو فى حقيقته، كما يقول ياسبرز، حلول أو علو فى حلول وليس على الاطلاق مجرد شكل من الأشكال التقليدية للعلو التى هاجمها نيتشه هجوما عنيفا. ويجب أن نعرض هنا لرأى هيدجر وأويجن فنك فى مفهوم نيتشه عن ارادة القوة. فقد نفى هيدجر فى كتابه «دروب لا تقود الى أى مكان» أن يكون نيتشه قد نجح فى الانفتاح على حرية فجر جديد فى العالم. فنيتشه فى رأى هيدجر لا يزال أسير الميتافيزيقا التقليدية[4].

ولا شك أن تفسير هيدجر لمفهوم ارادة القوة عند نيتشه يعد من أشهر التفسيرات الميتافيزيقية. اذ يذهب هيدجر الى أن ارادة القوة هى «المجموع الكلى للكائنات بوصفها صيرورة» وعلى هذا النحو تتجلى ارادة القوة له بوصفها «ارادة كلية» تكره أن يقاومها أى شئ بأية طريقة[5]. ويتجلى الانتقام على أنه ارادة مريضة تقاوم الارادة الكلية ولابد من

---

(١) نقلاً عن: Jaspers, Nietzsche. PP. 314-315.

(٢) Ibid. P. 296.

(٣) Ibid. P. 303.

(٤) فنك، فلسفة نيتشه. ص ٢٢٤.

(٥) Howey, Heidegger and Jaspers on Nietzsche. P. 118.

اخضاعها، أي بوصفها ارادة غريبة عن الارادة من حيث هى ارادة. وعلى ذلك فانه يؤسس مفهوم الانتقام، كما يقول هوى، على أرض الميتافيزيقا. وفى مقاله «من هو زرادشت نيتشه» يقول هيدجر: «ان الانتقام هنا ليس مجرد موضوع تدرسه الأخلاق، وليس التخلص منه مهمة التربية الأخلاقية، كما أن الانتقام ليس موضوعا من موضوعات علم النفس. ان نيتشه ينظر الى طبيعة الانتقام ومغزاه على نحو ميتافيزيقى»(١). ان مشكلة الوجود والصيرورة فى رأى هيدجر هى المشكلة الأساسية فى فلسفة نيتشه فالفلاسفة الكبار، فى اعتقاده، بالرغم من تعدد اهتماماتهم فانهم يهتمون أساسا بمشكلة واحدة وهى مشكلة طبيعة الوجود، تلك المشكلة التى يعتقد هيدجر أن تاريخ الفلسفة لم يوضحها. والسبب فى ذلك، من وجهة نظر هيدجر، هو الخطأ التاريخى الذى وقع فيه الاغريق بتحولهم من الأنطولوجيا الى الميتافيزيقا، ونيتشه يمثل أوج النمو التاريخى للميتافيزيقا، وفى نفس الوقت فانه يتيح فرصة لاعادة الاتجاه الأصيل نحو الوجود نفسه. ومع ذلك فقد فشل نيتشه، من وجهة نظر هيدجر، فى أن «يتخذ موقفا بعيدا عن» الميتافيزيقا التقليدية وكان بمثابة أوج هذه الميتافيزيقا ودفع بها الى نهايتها القصوى وهى العدمية. وفشل نيتشه فى أن «يتخذ موقفا بعيدا عن» الميتافيزيقا التقليدية يرجع، فى رأى هيدجر، الى الطريقة التى وجه بها تفكيره عن الوجود. ففى مواضع كثيرة يصف نيتشه فلسفته بأنها «نقض للأفلاطونية». فالأفلاطونية متهمة بتحويل الوجود الى شئ ساكن وثابت، أى بتحويله الى «فكرة» وفقا لحدود الموقف الابستمولوجى للانسان. وعلى ذلك تكون الميتافيزيقا نزعة تشبيهية ترى العالم وفقا لصورة الانسان. وعلى أية حال فان النزعة التشبيهية هى على وجه الدقة ما أراد نيتشه أن يهرب منها عن طريق نقضه للأفلاطونية. ولكن نيتشه، فى رأى هيدجر، لم يستطع «لأن هذه الميتافيزيقا التى ينتمى اليها الانسان الأعلى، تجعل الانسان، كما لم تفعل أى ميتافيزيقا من قبل، المقياس الوحيد لجميع الأشياء». وعلى هذا النحو لا تكون ميتافيزيقا نيتشه، فى رأى هيدجر، هرقليطية فقط، ولكنها تؤدى أيضا الى نوع من البروتاجورية المتطرفة(٢).

أما أويجن فنك فيعتقد أن نيتشه استطاع أن يتجاوز الميتافيزيقا بفكرته الكسمولوجية عن «اللعب». فالعالم يلعب، بوصفه ديونيسيوسيا، وينتج عالم ظواهر الموجودات الأبوللونى، و «يسوق بسوطه» الأشياء المتناهية الى «المرعى». انه يلعب فيما هو يبنى ويهدم ويشبك

---

(١) نقلا عن: Howey, Heidegger and Jaspers on Nietzsche. P. 118.

(٢) Ibid. P. 55.

الحب بالموت خلف حدود الخير والشر وخلف حدود كل تقدير لأن القيم لا وجود لها، مثلما تعلم، الا داخل هذا اللعب، وانما ديونيسيوس اسم لعب القوة الكلية. وحيثما يدرك نيتشه الوجود والصيرورة بمثابة لعب فانه لا يعد أسيرا للميتافيزيقا. وليس لارادة القوة ههنا كذلك طابع جعل الوجود موضوعا بالنسبة الى ذات تفكر عن طريق التصورات، بل طابع الخلق الأبوللونى، كما أن الزمان، من جهة أخرى، يتناوله الفكر وفق عودة المثيل الأزلية، فهو لعب العالم الذى يحتوى كل شئ وينتج كل شئ ويفنى كل شئ. وأما العنصر المتألق فى صورة الانسان الأعلى فانما يشير الى «اللاعب»، لا الى مرتكب أعمال العنف أو الى عملاق التقنية. ولقد كتب نيتشه فى «هو ذا الرجل»: «انى لا أعرف طريقة غير اللعب كيما ينصرف المرء الى المشكلات الكبرى، وانه ليشكل احدى العلامات الأساسية التى تستبين العظمة من خلالها». ولكن الانسان الذى يلعب والمنفتح على الاله ديونيسيوس يعيش معه، هذا الاله عديم الشكل الذى يشكل ويلعب، لا يعيش فى اعتباط المتشرد الذى ينعم بحرية غير مشروطة. فهو مشارك فى لعب العالم ويبغى بعمق ما كان ضروريا، أى ما يفضى الى تغيير القدر. ولمثل هذه الارادة التى لا تعنى الخضوع للقدر المحتوم بل المشاركة فى اللعب، يقدم لنا نيتشه صيغة «حب المصير»[1].

واذا كان نيتشه يلتقى فى هذا مع هيجل الذى قال بأن اللعب فى لامبالاته و «طيشه الشديد انما يشكل الجدية الحقيقية الوحيدة والأكثر نبلا» فانما يعنى أنه يغرف اذ ذاك من نبع هرقليطس المشترك لا أنه يقترب من ميتافيزيقا هيجل. ولا شك كذلك أن مثالية كانط وشيلنج وهيجل غالبا ما نظرت فى العلاقة القائمة بين الخيال والزمان والحرية واللعب، ولكنها اعتبرت على الدوام الارادة والفكر بمثابة الوجود الأصلى. أما لدى نيتشه فيصبح اللعب الانسانى، لعب الطفل والفنان، المفهوم المفتاح للكون[2].

ولعل أهم الانتقادات التى يمكن أن نوجهها الى ميتافيزيقا نيتشه أنها لم تبين العلاقة بين كل الموجودات. فقد أخذت فى اعتبارها الدور الذى تلعبه ارادة القوة فى الخلق أو الابداع الانسانى، وأدركت أن كل الأشياء يمكن أن تنحط بحيث تكون مجرد وسائل لهذه الارادة. لكن تفسير نيتشه، على أية حال، يغفل شيئا داخل الوجود الانسانى ليس لديه ما يؤديه بارادة القوة، ولا يمكن اكتشافه الا بعيدا عن هذه الارادة. ان ارادة القوة لا صلة لها بالوجود

(١) فنك، فلسفة نيتشه. ص ٢٢٦ ، ٢٢٧.

(٢) المرجع السابق. ص ٢٢٦.

الذى يشعر بالمسئولية لذاتها ويسلم بالحد المستقل غير المشروط الذى يوجد فقط على صلة بالعلو، ويدرك الاتصال بوصفه نضالا محبا لا يريد القوة ولا يمارسها ويتعرف الأفق المفتوح الحر على الحقيقة. ان ميتافيزيقا نيتشه بغير شك تكشف عن ضلال هذا النمط الأساسى من الوجود ولكنها مع ذلك لا تلمس الجوهر الحقيقى لهذا الوجود. والنقطة الأساسية هنا، كما يقول ياسبرز، هى أن ميتافيزيقا الحلول المتطرف التى يقدمها نيتشه تقوم بقراءة شفرات الوجود بوصفها ارادة قوة، بعيدا عن العلو[١].

الوجود بوصفه صيرورة وعودا أبديا :

ينكر نيتشه تماما حقيقة الوجود الساكن ولا يفكر فيه ويقول: «يجب أن نعترف أن أى شئ ليس مجرد وجود ساكن». والتفكير فى الوجود بوصفه وجودا ساكنا يعد وهما، يوهم بوجود شئ ثابت وأسمى ينتقص من قيمة الصيرورة الدائمة التى تشكل وحدها الوجود الحقيقى. والصيرورة ليس لها هدف تنتهى عنده، انها ليست مجرد مظهر، وهى تعلو على كل تقييم عندما تؤخذ فى كليتها، انها ليست سوى الوجود الحقيقى. ومنذ البداية حتى النهاية يعد هرقليطس، بوصفه فيلسوف الصيرورة، هو الفيلسوف الحقيقى فى نظر نيتشه. وهو لم يكتب على الاطلاق شيئا ينتقص من قدره، وحتى فى وصفه الأول لفلسفة هرقليطس يقدم مفهومه عن الصيرورة ثم مفهومه عن صراع الأضداد، كما يقدم أفكاره عن الضرورة، والعدالة، وبراءة الصيرورة. ومن الناحية الفلسفية، فان نظرة نيتشه الى الصيرورة يجب أن نفهمها بوصفها طريقة فى التفكير يعلو فيها على كل تحديد ويستغرق فيها الزمان كل أشكال الوجود الموضوعى، والمكان نفسه، بينما يصبح الزمان مرادفا للوجود نفسه لأنه هو وحده الذى يبقى كما هو. ويبدو أن هذا هو هدف العلو عند نيتشه وذلك لأن الزمان الواقعى هنا يصبح مطلقا. فبالرغم من أن الصيرورة تستغرق فلسفة نيتشه فانه لا يتوقف عندها، بل يقبل الى جانبها «الوجود»:

أولا – يقبله بوصفه الضرورة العقلية للحياة.

ثانيا– ويقبله فى فلسفته المتعالية التى تستهدف «الوجود فى ذاته».

ثالثا– ويقبله من خلال اتجاهه الوجودى[٢].

ويجب علينا الآن أن نتوقف عند كل نقطة من هذه النقاط الثلاث المهمة لكى نستوضحها.

---

(١) Jaspers, Nietzsche, P. 318.

(٢) Ibid. P. 350.

أولا- العجز عن تصور الصيرورة والضرورة الحيوية للوجود:

ان العقل الانسانى فى رأى نيتشه لا يستطيع أن يدرك الصيرورة لأن تفكيره ينحصر فى تعريف كل وجود بوصفه وجودا ساكنا ثابتا، ولعل هذا هو ما يعبر عنه نيتشه بقوله: «ان عقولنا غير مهيأة لفهم الصيرورة، انها تناضل لكى تثبت أن كل الأشياء ثابتة لا تتغير». «ولكن لو أننى قادر على التفكير فيما هو فى الوجود فقط، يترتب على ذلك بالضرورة أن تتباعد المعرفة والصيرورة كل منهما عن الأخرى». فالتفكير يجد أن خصائص عالم الصيرورة «لا يمكن صياغتها»، وأنها زائفة ومتناقضة تناقضا ذاتيا. فاذا كانت المعرفة ليست معرفة بالصيرورة على الأطلاق، ولكن بما هو فى الوجود فقط، يترتب على ذلك، بناء على رأى نيتشه، أن تكون كل الأشياء فى الوجود خيالية. والحياة، بوصفها نوعا من الصيرورة، تخلق لنفسها وهم الأشياء فى الوجود. فذلك هو ما تستلزمه ارادة الفهم، فلا يمكن لأى كائن حى أن يعيش حياته بدون أفق يظهر بداخله وجود ثابت محدد كشرط للحياة. وذلك لأن الحياة غير ممكنة بدون الافتراضات الخيالية عن الأشياء فى الوجود. والصيرورة، بوصفها وجودا، لا تقدم أفقا لأى شئ حى. إن الحياة تعتقد تماما فى الوجود، ولو استبدلت به الاعتقاد فى الصيرورة ستفنى. وهذا هو السبب الذى جعل نيتشه يتكلم عن فلسفة الصيرورة بوصفها «مذهبا حقيقيا ولكنه مميت»(١).

وهكذا، ليس هنالك سوى تيار الحياة المضطرب، سوى نهر الصيرورة وأمواجه وهى فى صعود وهبوط لا ينقطع. وليس من شئ يظل ويبقى وليس من شئ ثابت، بل كل شئ ذاهب فى نهر الصيرورة. ولكن معرفتنا تزور الواقع وتبدل الصيرورة تبديلا كاذبا لتجعل منها وجود أشياء لا تعرف الزوال بل تستمر عبر تغيرها وتبقى عبر تبدلات حالاتها. أما الشئ، أما الجوهر فوهم وشكل من أشكال قوة ارادة القوة التى تنتهك، بوصفها «معرفة»، الواقع والصيرورة فتجمدها وتبدلها تبديلا كاذبا وتثبتها وتخضعها للمفهوم. واذ تفعل ذلك، تنسى العنف الذى مارسته الى حد تظن معه أنها تدرك الواقع عبر المفاهيم التى ابتدعتها بنفسها، كمفاهيم الجوهر والسببية وغيرها. فالانسان يعتقد بأشياء وليس من أشياء. ويعتقد بالموجود ولكن هذا «الموجود» ثمرة ابتداعه وشبكته التصورية التى يعيد القاءها على الدوام فى نهر الصيرورة. وليس العالم فى نظر نيتشه مجموع أشياء فردية مختلفة يقوم الواحد منها الى جانب الآخر، ويقع الواحد منها على حدود الآخر. فالعالم لا يتألف من الأشياء اطلاقا ولكنه

---

(١) Jaspers, Nietzsche. PP. 350-351.

تيار حياتي وحيد، و «بحر» نجد فيه أمواجا ولا شك، الا أنه لا شئ يستمر فيه[1].

واذا كان الانسان يزور الواقع حين يتصوره بوصفه وجودا ثابتا فان هذا التزوير يعد بالنسبة اليه ضرورة حيوية. ذلك أنه لا يستطيع أن يعيش فى عالم كل شئ فيه يتغير ويتبدل ولا يبقى علي حال. الأمر الذى يجعله يختلق المفاهيم والمقولات التى تثبت الصيرورة غير المدركة وتجعلها مدركة، والتى تثبت نوعا من الاستقرار فى قلب التغير، أى يتصور أن هناك جوهرا ثابتا في قلب التغير، وهو حزام الانقاذ الذى يمكننا من تثبيت أقدامنا فى عالم نطمئن اليه. والمقولات على هذا النحو، كما يقول أويجن فنك، تعنى «أنسنة» العالم والتفسير وفق صيغة انسانية تكسبنا «ثبات الحال» اذ تزودنا بشئ من الاستقرار. ولاتتمتع المقولات بمقومات موضوعية بل هى أوهام. وما الشئ سوى بناء يشيده الادراك الانسانى وحسب. فالانسان يسقط صورته فى كل شئ. الا أن الفكرة التى يكونها عن ذاته ضلال وتزوير لا يكشف حقيقتها. فهو يطلق اسم «الأنا» على ذاته، وتعتبر «الأنا» بمثابة شئ مستقر يبقى عبر تغير المضامين الذاتية فى التجربة المعاشة. ولكن «الأنا»، حسبما يؤكد نيتشه، وهم بالحقيقة، وهى الى حد ما النموذج الأساسى لأوهامنا. ذلك أننا ننقل هذه «الأنا» واستمراريتها المزعومة الى الأشياء. فلقد خلقت الأشياء على صورتنا، ونسبة الجواهر الى خصائصها كمثل نسبة «الأنا» الى أفعالنا. ومفهوم الجواهر نتيجة لمفهوم «الانا»[2].

ثانيا- العود المتعالى للوجود فى فلسفةالصيرورة:

ان الصيرورة، رغم عجزنا عن تصورها، هى الوجود نفسه. ومن ناحية أخرى، فان الوجود بالنسبة الينا هو التفسير الذى خلقته الحياة (ارادة القوة) بشكله الثابت كشرط لها. فلا يمكن توضيح مذهب شامل فى الصيرورة على نحو عقلى لأن كل تحديد عقلى يقتضى تفسيرا يقبل الوجود الثابت. ويرى نيتشه أن التفكير الذى يتعلق بالوجود مجرد أداة للحياة المتغيرة الى الأبد التى تخلق أفقها الضرورى. ولكن اذا كان الفيلسوف يصر على فهم الصيرورة بوصفها الجوهر الحقيقى للوجود، واذا كانت الحياة لا يمكنها أن ترضى بفكرة الصيرورة ولا يمكنها أن تنكر المعرفة بالوجود دون أن تفنى نتيجة ذلك، فكيف يمكن التقريب بين هذين الموقفين؟ ان الاجابة عن هذا السؤال، بناء على رأى نيتشه فى الصيرورة، هى أن الوجود يعود من جديد بوصفه عودا أبديا. يقول نيتشه: «ان القول بأن كل شئ يعود هو محاولة لتقريب عالم

---

(١) فنك، فلسفة نيتشه. ص ١٩٤.

(٢) المرجع السابق. ص ١٩٥.

الصيرورة من عالم الوجود». ونيتشه يعرف كيف نشأت هذه الفكرة فى فلسفته الحية اذ يقول: «ان أعظم ارادة للقوة هى أن نطبع خصائص الوجود على الصيرورة». ولكن هذا الوجود الذى ينبثق من الصيرورة من خلال الفكر الفلسفى المتعالى يختلف بالضرورة عن الوجود الذى ينبثق من ارادة القوة التى تشيد كل ما هو مفهوم بالنسبة اليها ويمدها بمعرفة عن الأشياء فى هذا العالم. فهذا الوجود وجود مطلق يحتجب بوصفه موضوعا للتفكير، انه «الأبدية» بوصفها منبع كل وجود موضوعى وحدوده. ولقد أدرك نيتشه أثناء تفلسفه ما يعنيه الوجود الحقيقى بالنسبة اليه. ان الوجود الذى لا يخضع للصيرورة ليس مجرد صيرورة وليس مجرد وجود جزئى داخل العالم. ويعبر نيتشه عن هذا الرأى حين يتكلم عن العود الأبدى فيقول: «ان الدورة لا تخضع للصيرورة، انها القانون الأصلى، وكل صيرورة تحدث داخل الدورة». وبقدر ما تكون ارادة القوة علامة ميتافيزيقية على الوجود فان الوجود لا يخضع للصيرورة، لأن ارادة القوة لا يمكن أن تخضع للصيرورة[1].

ثالثا-المعنى الوجودى للتغلب على الصيرورة التى لا تنتهى:

ان المقصود هنا، كما يقول ياسبرز، ليس مجرد عملية عقلية تنتقل من سيادة الصيرورة الى سيادة الوجود، ولكنه تغير جذرى فى اتجاه نيتشه الوجودى. فعندما يصبح العصر الحاضر، بانحلال مبادئه ونسبية قيمه وتفاوت موجوداته، صورة الوجود الكلى، وعندما يمثل انكار الحياة، الناشئ عن كراهية الصيرورة الفارغة، تهديدا. عندئذ يتمسك نيتشه بفكرته كوسيلة للخلاص. يقول نيتشه: «اننى أوجه العود الأبدى ضد الاحساس العاجز بالنقص والانحلال العام». وعندما تنشأ اللامبالاة بالوجود الفردى كنتيجة لرؤية الصيرورة التى لا هدف لها وانغماس الوجود فى اللامتناهى، فان القلق الذى ينشأ عن الصيرورة يتحول الى قبول للحاضر، وهذا هو حب المصير[2].

ويوضح نيتشه فى كتابه «ارادة القوة» طبيعة العلاقة بين ارادة القوة والعود الأبدى فيذهب الى أن العلاقة بينهما تماثل العلاقة بين المبدأ الأبوللونى والمبدأ الديونيسيوسى. فارادة القوة تمثل المبدأ المشكل للأشياء، أى الذى يعطى لكل شئ شكله المميز الذى ينفرد به عن سائر الأشياء الأخرى. فكل شئ فردى محدد ليس الا ظهورا مؤقتا لارادة القوة، انه كمية محددة من القوة تتحرك على الدوام ولا تعرف السكون. أما العود الأبدى فانه على نقيض ارادة القوة

(١) نقلاً عن: Jaspers, Nietzsche. PP. 351-352.

(٢) Ibid. P. 352.

يهدم كل الأشكال لأنه يمثل الزمان اللامتناهى الذى يستغرق جميع الأشكال ثم يعيدها من جديد فى حركته الدائرية. ومعنى ذلك أن تيار الحياة يضفى على نفسه دائما الطابع المتناهى فى البناء ثم يهدم هذا البناء من جديد بوصفه لا نهائيا. ومن ناحية أخرى فان ارادة القوة مشروع باتجاه المستقبل بينما العود الأبدى يجعل من كل مستقبل عودا وبالتالى ماضيا.

ان الواقع فى رأى نيتشه اذن، كما يقول أويجن فنك، يحمل رأس يانوس* أى يتسم بالازدواجية: فهو ارادة قوة تبغى شكلا معينا، وعودا أبديا يحطم كل الأشكال. ويقصد نيتشه بارادة القوة حركة الأشياء، وعلى وجه الدقة الحركة التى تتجمد، ان صح القول، فى الأشياء والأشكال والهيئات والتى ينتج عنها الموجود المحدد المتناهى الفردى. فارادة القوة هى المبدأ الكونى الذى يحدث التناهى فى الأشياء أو هى المبدأ الكونى فى التعارض والحرب والثنائية وهى بالتالى ما يقسم تيار الحياة الواحد أصلا الى أشكال متناهية. ولكن ارادة القوة لا تشكل الأشكال المتناهية ولا تعطيها استمرارها فحسب بل هى تجرها أيضا الى حلبة الصراع، أى أنها تنفيها من جديد، وليست، وفق التعبير الهيجلى، مجرد النفى الذى يقسم ويحطم الحياة «الواحدة» الى جزأين فحسب، بل هى على السواء «نفى النفى». أما العود الأبدى فانه يعنى حضور اللامتناهى فى كل متناه، لأننا حينما ندرك كل شكل على أنه اعادة، فان تفرده بمثابة «هذا» ووحدانيته التاريخية انما يكتسبان طابع عمومية الزمان، وفى الشئ المتناهى والوحيد تلتمع أزلية الكون ويختفى الشئ ان جاز القول فى أعماق هاوية الزمان المفتوحة[1].

وهكذا فان نيتشه يعمق فى ارادة القوة والعود الأبدى الثنائية التى نادى بها فى كتابه الأول «ميلاد التراجيديا». فجميع أشكال ارادة القوة «ظاهر»، اذ ليس هناك من أشياء وليس سوى الصيرورة والحياة. أما ارادة القوة بوصفها معرفة فى الطبيعة، وبوصفها تاريخا وفنا فانها توقف الصيرورة فى كل مجال وتحقق الوهم الأنطولوجى الذى نسميه «الوجود» وهو فى حقيقة الأمر «وجود الظاهر»[2]. الا أن نيتشه لا يتوقف عند هذه الثنائية الجامدة، ولكنه يمزج وجهى يانوس اذ يوحد بين ارادة القوة والعود الأبدى ويطلق على هذه الوحدة اسم الاله الأسطورى «ديونيسيوس». ويعتبر ديونيسيوس الها متعدد المعانى، حسب الأسطورة الموروثة.

---

* يانوس هو اله البدايات والنهايات فى الأساطير الاغريقية، ويمثل بوجهين ينظر بأحدهما الى الأمام وبالآخر الى الوراء ويحيط هكذا بالمستقبل والماضى معا.

V. Zimmerman, Dic. of Classical Mythology. S.V. Janus. P. 142.

(١) فنك. فلسفة نيتشه. ص ٢٠٥، ٢٠٦.

(٢) المرجع السابق. ص ٢٠٦.

فهو متحد اتحادا سريا بأبوللون وقد خُص الالهان فى معبد أبوللون فى «دلفى» بطقوس مشتركة. وهو يماثل كذلك اله الموت، بوصفه اله فوران الحياة الفياضة، وبوصفه الها تقطعه كاهنات «باخوس» اربا اربا وتمزقه وتنشدن من أجله نشيد الجنس. وهاديس* وديونيسيوس واحد، حسبما يقول هرقليطس. ولكن نيتشه لا يلجأ الى تذكر الأسطورة حينما يريد فقط أن يصوغ تصوره الأساسى للحياة المتناقضة والواحدة فى آن معا، بل هو فى مستهل أسطورة جديدة تتناول ألوهية العالم[1]. وعلى ذلك فان الاله ديونيسيوس الذى يبشر به نيتشه ليس كائنا أسمى مفارقا للوجود بل هو «قداسة الوجود نفسه» على حد تعبير أويجن فنك. انه، فى نظر نيتشه، الاله الخالق عديم الشكل، البانى والهادم، الذى وجهه قناعه وظهوره يعنى احتجابه، وهو الواحد والمتعدد، والحياة الفوارة، وهدوء هاديس الذى لا تعقيد فيه[2].

ويقارن نيتشه فى كتابه «هو ذا الرجل» بين ديونيسيوس والمسيح فيذهب الى أن ديونيسيوس اله العذاب، شأنه شأن المسيح، ولكن عذاب ديونيسيوس يعوضه على الدوام فرح الولادة المرير. ذلك أن ديونيسيوس سيد الولادة مثلما هو سيد الموت. وانما يمثل العذاب والموت والانحطاط على الدوام مجرد الوجه الآخر للفرح والقيامة والعودة. وديونيسيوس يمثل الحياة نفسها، الحياة ذات الوجهين، الحياة المثقلة بالعذاب والملأى بالفرح، الحياة الخلاقة الهدامة، حياة العالم التى نحس فيها أننا على أرضنا ولكن على نحو مريب، هذا العالم الذى يبعث فينا الطمأنينة وهو فى الوقت نفسه منفانا. أما المسيح، فى نظر نيتشه، فرمز عذاب ينكر هذا العالم الأرضى ويبرز، وكأنه علامة كبرى، خلف حدود الحياة الأرضية حياة فوق الأرضية ومتعالية[3].

---

* هاديس هو الجحيم أو العالم السفلى فى الأساطير الاغريقية، وهو أيضا أسم يطلق على بلوتو وهو أحد آلهة الأولب العظام وحاكم الجحيم أو العالم السفلى.
V. Zimmerman, Dic. of Classical Mythology. S.V. Hades. P. 115.

(١) فنك، فلسفة نيتشه، ص ٢٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٨.

القوة بوصفها معيارا للتقييم الأخلاقى

لاشك أن مفهوم «الارادة الخيرة» عند كانط يعد من أشهر المفاهيم الأخلاقية فى الفلسفة. فكانط ينفى صفة «الخيرية» بمعناها الحقيقى عن كل الأشياء الموجودة فى العالم، أو خارجه، ويؤكد أن الخير الوحيد بالمعنى الحقيقى هو «الارادة الخيرة». وهو يجعل هذه الارادة شرطا ضروريا لكى يكون الفعل خيرا بالمعنى الأخلاقى. فالفعل يكون خيرا فقط اذا لازمته ارادة خيرة. «من بين الأمور التى يمكن تصورها فى هذا العالم، أو خارجه، لا يوجد شئ يمكن عده خيرا على وجه الاطلاق ودون قيد، اللهم الا شئ واحد هو: الارادة الخيرة»(١).

وهذه الارادة الخيرة مستقلة تماما عن النتائج الخارجية التى تحققها أو التى تسعى الى تحقيقها، أى أن قيمتها مستقلة عن أية منفعة، وقائمة فى ذاتها، وعلى هذا النحو فانها تبدو مثل جوهرة تلمع بذاتها، فاذا ما انعكس بريقها على شئ حظى بشرفها واتصف بصفتها. وهذا هو ما يعبر عنه كانط فى كتابه «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» بقوله: «ان الارادة الخيرة لا تكون خيرة بما تحدثه من أثر أو تحرزه من نجاح، لا ولا بصلاحيتها للوصول الى هذا الهدف أو ذاك، بل انها تكون كذلك عن طريق فعل الارادة وحده، أعنى أنها خيرة فى ذاتها، وأنها، اذا نظر اليها فى ذاتها فلابد لنا، بلا وجه للمقارنة، أن نقدرها تقديرا يرتفع بها درجات عن كل ما من شأنه أن يتحقق بوساطتها لمصلحة ميل من الميول أيا كان، لا بل لمصلحة كل الميول مجتمعة. واذا ما شاءت نقمة الأقدار أو تقتير طبيعة تتسم بصفات الحموات أن تسلب هذه الارادة كل قدرة على تحقيق أهدافها، واذا ما عجزت برغم أشق الجهود التى تبذلها عن ادراك أى شئ، ولم يبق الا الارادة الخيرة وحدها (لا أريد بهذا بالطبع أن تبقى مجرد رغبة فحسب بل أقصد أن تكون حشدا لجميع الوسائل الممكنة فى طاقتنا) فسوف تلمع بذاتها لمعان الجوهرة، مثل شئ يحتفظ فى نفسه بكل قيمته. فلا المنفعة تستطيع أن تضيف الى هذه القيمة شيئا. ولا العقم يمكنه أن ينقص منها فى شئ. ولن تزيد المنفعة على أن تكون التغليفة التى تيسر تداول الجوهرة بين الناس، أو تلفت اليها أنظار من لم يعرفوها بعد معرفة كافية، لا لكى توصى بها العارفين أو تحدد قيمة ثمنها»(٢).

---

(١) كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. ص ١٧.

(٢) المرجع السابق . ص ١٩.

وعلى ذلك فان «الارادة الخيرة» عند كانط و «ارادة القوة» عند نيتشه فى طرفى نقيض. ذلك أن ارادة القوة هى سعى متواصل الى مزيد من القوة والاثراء والامتلاء فى هذه الحياة الأرضية، وهى تستمد خيريتها من خيرية موضوعاتها الحسية وليس العكس. والفرق بين الارادة الخيرة وارادة القوة انما ينبع أصلا من الفرق بين فيلسوف يؤمن بما ينبغى أن يكون وفيلسوف لا يؤمن الا بما هو كائن فقط، بين فيلسوف يرى فى الحياة الأرضية بكل مباهجها مظهرا لحقيقة كبرى تغيب عن حواسنا وعقولنا وفيلسوف يرى أن هذه الحقيقة الكبرى أكذوبة كبرى ووثن لابد أن يغرب عن حواسنا وعقولنا ويناشدنا أن نتمسك بالحياة على الأرض وحدها.

لقد تألقت فكرة ارادة القوة والعود الأبدى والانسان الأعلى فى عقل نيتشه فى وقت واحد كوميض البرق على حد تعبير كاوفمان. والواقع أن هذه الأفكار الثلاث تمثل الجانب الايجابى فى فلسفة نيتشه، والبدائل التى أحلها محل التراث الأخلاقى والفلسفى والدينى كله. فعلى أساس ارادة القوة فسر نيتشه التقييم الأخلاقى وذهب الى أن التاريخ المزدوج للخير والشر هو تاريخ للأقوياء والضعفاء[1]. ولعلنا نجد فى كتابه «عدو المسيح» ما يكشف لنا الطريق ويلقى الضوء على هذه الفكرة الجديدة حيث يقول نيتشه: «ما الخير؟ هو كل ما يعلو فى الانسان بشعور القوة وارادة القوة، والقوة نفسها. ما الشر؟ هو كل ما ينشأ عن الضعف. ما السعادة؟ هى الشعور بأن القوة تنمو، وبأن مقاومة ما قد قضى عليها»[2].

ان نيتشه اذن يقدم هنا معيارا جديدا للقيم الأخلاقية يختلف عن كل المعايير التى قدمها الفلاسفة السابقون عليه، وهذا المعيار الجديد هو ارادة القوة. ومن المؤكد أن فكرة «ارادة القوة» لم تنبثق كاملة من عقل نيتشه مثلما انبثقت أثينا من رأس زيوس. فليس ثمة فكرة فى كتاباته تتجلى كوحى مفاجئ، ورغم أنه لا يوجد كتاب يحمل اسم «ارادة القوة» قبل اعلان «زرادشت»، فانه من الممكن ومن المهم أن نتتبع النمو التدريجى لفكرة ارادة القوة خلال كتب نيتشه وملاحظاته[3]. ويتتبع كاوفمان فكرة «ارادة القوة» منذ أن تبدت فى «التأمل الثالث» وهو من مؤلفات نيتشه المبكرة، باعتبارها ظاهرة سيكولوجية أصيلة وايجابية، حتى تجلت ناضجة فى كتابه «هكذا تكلم زرادشت» باعتبارها المبدأ الأساسى الوحيد والقوة الكونية الكبرى.

---

(١) Kaufmann, Nietzsche. P. 184.

(٢) Nietzsche, The Antichrist. Sec. 2. P. 570.

(٣) Kaufmann, OP. Cit. P. 179.

أولا- «أمور انسانية، انسانية الى أقصى حد»:

فى هذا الكتاب يفهم نيتشه ارادة القوة من زاويتين متميزتين، فهو يفهمها أولا باعتبارها «رغبة فى النجاح الدنيوى» الذى يتبرأ منه لأنه يضر انشغال الانسان بكمال ذاته. ويفهمها ثانيا باعتبارها «دافعا سيكولوجيا» يمكن أن نفسر به الكثير من الظواهر السيكولوجية المختلفة مثل العرفان بالجميل والشفقة وانكار الذات[1].

ثانيا-«الفجــــر»:

فى هذا الكتاب يمكننا أن نلاحظ أن «القوة» لا تزال مثل «الخوف» مجرد ظاهرة سيكولوجية، وأن «ارادة القوة» التى تظهر أكثر من مرة تحت أسماء مختلفة، تعتبر ظاهرة انسانية جدا ولا وجود لها فى عالم الحيوان ولا تعد قوة كونية. ونيتشه هنا لا يمجد القوة أو الخوف ولا ينكرهما، ولكنه يستخدمهما فقط من أجل تفسير الظواهر، وأحيانا يعتبرهما خيرا، وأحيانا أخرى يعتبرهما شرا. وعلى أية حال فان الخوف ليس الا اتجاهنا نحو القوة ويتعبير نيتشه الأصلى، فان الخوف هو الجانب السلبى من ارادة القوة. ففقدان القوة هو مصدر الخوف وارادة القوة: فالخوف هو الدافع السلبى الذى يجعلنا نتجنب شيئا ما، وارادة القوة هى الدافع الايجابى الذى يجعلنا نناضل من أجل شئ ما. ولكن حتى الآن لم يستنتج نيتشه أنه حيث يوجد الخوف توجد ارادة القوة للتغلب على ما يخيف، ولا تزال الفكرتان تمثلان مبدأين منفصلين[2]. ويقول نيتشه فى «الفجر»: «ان الرغبة فى القوة قد تغيرت وسائلها، ولكن نفس البركان مازال متوهجا... وما كان يفعله الانسان من قبل «فى سبيل الاله» يفعله الآن «فى سبيل المال» الذى يعطى الآن أعلى شعور بالقوة»[3].

ويقدم كاوفمان بعض الأمثلة التى يضربها نيتشه فى «الفجر» على الظواهر التى يكون الدافع اليها هو ارادة القوة: فرغبة الانسان فى أن يجد كبشا للفداء، وبحثه عن الضعيف والعاجز الذى يستطيع أن يحتقره وأن يشعر ازاءه بالسمو، يكون الدافع اليه هو ارادة القوة، وعدم الأمانة فى العمل يكون الدافع اليها هو الرغبة فى جمع المال، الذى يكون مرغوباً بدوره، لأنه يعطى شعورا بالقوة، وهى نفس الرغبة التى أوحت الى الأجيال السابقة أن يحرقوا اليهود والكافرين والكتب الجيدة، وأن يدمروا الحضارات العظيمة كما فعل بيرو ومكسيكو. والسلوك

---

(1) Kaufmann, Nietzsche. P. 185.

(2) Ibid. PP. 189-190.

(3) Ibid. P. 191.

النافع، مثل الطيبة التى يوحى بها فهم الشخص أن عدم الطيبة يمكن أن يؤدى الى نقص قوته أو الرغبة الايجابية فى أن يحظى بثقة الناس، يكون الدافع اليه هو ارادة القوة. والسعادة الآن يمكن أن تفهم على أنها شعور بالقوة أساسا(١).

ويعتقد نيتشه أيضا أن الدافع الأساسى وراء نمو الحضارة الاغريقية هو ارادة القوة، ويشير الى أن الاغريق قد فضلوا القوة على أى شئ نافع وحتى على السمعة الطيبة. ولقد نظر نيتشه الى النضال باعتباره فكرة مثمرة بالنسبه لأى تحليل للحضارة الاغريقية. وهو لا يفكر فقط فى النضال بين كتاب المسرح القدماء الذين تنافسوا بعضهم مع بعض من أجل الجائزة الكبرى، ولكنه يفكر أيضا فى الألعاب الأوليمبية، والجمنازيوم الاغريقى، وجهود أفلاطون للتفوق على السوفسطائيين والشعراء بتأليف أساطير وخطب ومحاورات أجمل مما ألفوه، والجدل السقراطى، الذى فهمه على أنه نضال روحى. وعلى هذا النحو فانه يعتقد أن النضال نفسه كان تجليا لارادة القوة(٢).

وهكذا فان ارادة القوة ليست فقط شيطانا يحول بين الانسان والمجاز الحضارة، وليست دافعا سيكولوجيا يساعد على تفسير أنماط متعددة ومعقدة من السلوك الانسانى، ولكنها أيضا أساس للحضارة الاغريقية التى يعتبرها نيتشه قمة الحضارة الانسانية. وبدلا من أن ترتبط ارادة القوة برغبة الانسان الحديث فى جمع المال، وحرق الكافرين، والكتب الجيدة، وبدلا من أن ترتبط بالربا، والتزييف فانها تظهر الآن على أنها الدافع الأساسى وراء كل الجهود الانسانية، «فكل المؤلفات الفلسفية، والمسرحيات القديمة، والتماثيل فى عصر بركليس تُفهم من خلال الارادة الاغريقية التى تهدف الى أن تتفوق على غيرها وتسودها. وليس فقط أثينا واسبرطة وكل المدن الاغريقية، ولكن أيضا اسخيلوس وصوفوكليس وأفلاطون وأرسطوفانيس وكل أولئك الذين تكلموا عن الحب فى «المأدبة» كانوا يتنافسون. والمنجزات السياسية والحضارية، والفن والفلسفة لابد أن تُفسر على هذا النحو بواسطة ارادة القوة»(٣). الا أن كل هذه المعانى لم تنبثق فى عقل نيتشه دفعة واحدة، ولم تتبد ارادة القوة عنده على أنها القوة الأساسية التى تكمن وراء كل نشاط انسانى الا فى «زرادشت». وجدير بالذكر أن كاوفمان يسجل ملاحظتين مهمتين حول مفهوم ارادة القوة كما يقدمه نيتشه فى كتابه «الفجر»

(١) Kaufmann, Nietzsche, PP. 191-192.

(٢) Ibid. P. 192.

(٣) Ibid. P. 192.

والملاحظة الأولى:-

ان ارادة القوة يمكن أن تكون قاسية ومصدرا للعمل الشرير، على حين أن القوة نفسها لا تُفسد ولكنها تسمو بالعقل. فالأقوياء، كما يشير نيتشه بوضوح، ليسوا بحاجة الى اثبات قوتهم لأنفسهم أو للآخرين بقهر الناس أو الحاق الضرر بهم، وحتى اذا ألحقوا الضرر بالناس فانهم يفعلون ذلك بالصدفة حين يستخدمون قوتهم بطريقة خلاقة، فهم يلحقون الضرر بالناس عن غير قصد. والرجل الضعيف فقط هو الذى «يريد الاضرار بالآخرين ورؤية علامات معاناتهم» كما يقول نيتشه فى «الفجر». ونيتشه لا يقول ان الأقوياء لابد أن يلحقوا الضرر بالآخرين، ولكنه يشير الى أنهم اذا ألحقوا الضرر بهم فانهم لا يكونون مدفوعين بالرغبة فى الاضرار. وهنا نجد اشارة ضمنية الى خطورة «العجز» على الشخصية الانسانية: فكون الانسان مقهورا وذا رغبات مكبوته يمكن أن يؤدى الى القسوة والرغبة فى الاضرار. وعلى هذا النحو فان «العجز» يمكن أن يكون منبعا للسم، وامتلاك القوة يمكن أن يكون دواء. يعتقد نيتشه اذن أن كلاً من القوى والعاجز لديه ارادة للقوة، وأن القهر الشديد والطويل، والاحباط، يمكن أن يؤديا بسهولة الى انحراف هذا الدافع وجعل المقهور يتطلع الى أية فرصة ليؤكد ارادة القوة لديه بأن يكون قاسيا على الآخرين[1].

والملاحظة الثانية:-

اننا لابد أن نواجه السؤال عما اذا كانت القوة التى يقصدها نيتشه قوة سياسية أولا. ويقول كاوفمان ان كتاب «الفجر» لا يقدم اجابة قاطعة عن هذا السؤال، ومع ذلك فان كاوفمان لا يترك السؤال معلقا، ولكنه يحاول أن يقدم اجابة مقنعة تستند الى حكمتين من كتاب «الفجر». والحكمة الأولى يقول فيها نيتشه: ان النضال من أجل التفوق هو النضال من أجل قهر الجيران. وهذا القهر الذى ينشده الانسان درجات، والقائمة الكاملة لهذه الدرجات تقدم وصفا لتاريخ الحضارة منذ الانسان البربرى الأول. والنضال من أجل التفوق يحمل معه للجيران، ولنذكر فقط درجات قليلة من هذا السلم الطويل، العذاب والكوارث والرعب والذهول المؤلم والحيرة والحسد والضحك والسخرية والاحتقار. وفى نهاية السلم يقف الزاهد والشهيد»[2].

وعلى هذا النحو يفسر نيتشه تاريخ الحضارة الانسانية كله بمفهوم ارادة القوة التى تدفع

---

(١) Kaufmann, Nietzsche. P. 194.

(٢) Ibid. P. 195.

الانسان الى التفوق على جيرانه والتغلب عليهم. ولكن نيتشه، كما يقول كاوفمان، يضع الانسان البربرى الذى عذب جيرانه فى أدنى درجات القوة، بينما يضع الزاهد فى قمة درجات القوة[1]. فالزاهد فى رأى نيتشه اذن أعظم قوة من الرجل البربرى غير المتحضر. والحكمة الثانية يقول فيها نيتشه: «ان السعادة فى الحقيقة تُفهم على أنها شعور حى بالقوة، وأعظم قوة على الأرض هى قوة الزاهد، وهى القوة التى يعبر عنها البراهمة فى قصة الملك فيشفاميترا الذى استمد مثل هذه القوة من ممارسة تعذيب نفسه لآلاف السنين، ذلك التعذيب الذى باشره من أجل بناء سماء جديدة»[2]. اعتقد نيتشه اذن أن تعذيب الزاهد لنفسه هو أعظم شعور ممكن بالقوة[3].

وهكذا ينتهى كاوفمان الى أن نيتشه يستنكر الانسان البربرى، والقوة السياسية فى رأيه كانت شكلا من أشكال البربرية أساسا[4]. والواقع أن كتاب «الفجر» ينطوى على ثنائية واضحة: فالقوة تظهر فى الغالب كمبدأ شرير، والعقل يظهر كبدأ خير. وهذا الرفض للقوة كمبدأ شرير أصبح واضحا فى شجب نيتشه للرايخ الألمانى، فقوة الرايخ الألمانى لم تؤثر فى نيتشه، والانحناء أمام هذه القوة فى رأيه يعد عبودية[5].

وهكذا يرتد نيتشه الى ثنائيته المبكرة فيقدم العقل باعتباره معيارا للقيمة، ويتكلم عن القوة باعتبارها شيطان الانسان، ويعلن أن العقل يجب أن يتحكم فى القوة. هناك اذن قوتان: احداهما شريرة والأخرى خيرة. وهذه الحالة تذكرنا بتلك التى كانت مميزة لفلسفة نيتشه المبكرة، فلا تزال قوى ديونيسيوس اله الظلام فى مقابل أبوللو اله النور[6].

ثالثا - «العلم المرح»:-

فى هذا الكتاب ظل نيتشه يفحص مفهوم «القوة» ويفسر كل الظواهر على أساس أن الدافع اليها هو «ارادة القوة» كما ذهب فى كتابه «الفجر»، ولم يقدم أى مذهب واحدى أو أية نظرية سيكولوجية نسقية. وقد احتوى هذا الكتاب أيضا على مفهوم «العود الأبدى»[7].

---

(1) Kaufmann, Nietzsche. P. 196.

(2) Ibid. P. 196.

(3) Ibid. P. 196.

(4) Ibid. P. 197.

(5) Ibid. P. 197.

(6) Ibid. P. 197.

(7) Ibid. P. 188.

رابعا - «زرادشت»:-

فى هذا الكتاب يتخلى نيتشه عن ثنائيته على لسان زرادشت نفسه، فديونيسيوس يهزم أبوللو، شيطان الظلام يتغلب على القوى المكبوتة لاله النور، والعقل لم يعد هو المبدأ الأسمى ومعيار القيم. ويمكننا فى الحقيقة أن نشير الى أن قصائد ديونيسيوس على لسان زرادشت تدل على انصراف نيتشه عن الوضوح الأبوللونى لأسلوبه الأول الذى يقوم على الحكم. وبالاضافة الى ذلك فان نيتشه يعلن «ارادة القوة» باعتبارها القوة الأساسية الوحيدة فى الكون، وباعتبارها معيار القيمة(١).

وهكذا أعلن نيتشه على لسان زرادشت ايمانه المطلق بارادة القوة وحدها وضحى بثنائية العقل وارادة القوة، فى سبيل واحدية ارادة القوة. والثنائية كانت تعنى أن درجة العقل فى القوة يجب أن تكون معيار التقييم، أما الواحدية فانها تعنى أن درجات القوة من حيث الكم يجب أن تكون معيار القيمة(٢). ويوضح كاوفمان رأى نيتشه بمثال «شجب الرايخ الألمانى» فيقول ان نيتشه باعتباره ثنائيا يرى أن الرايخ قوى ولكن قوته تنطوى على القليل من العقلانية، وباعتباره واحديا يؤكد أن القوة العضلية للرايخ كانت بالفعل تعبيرا عن الضعف(٣).

وعلى ذلك فان نيتشه يقدم على لسان زرادشت حلا جديدا لمشكلاته المبكرة. فبدلا من أن يفترض وجود مبدأين مختلفين فى النوع أو الكيف مثل القوة والعقل، فانه يرد القوة والعقل معا الى قوة واحدة أساسية هى ارادة القوة. ويفسر الفرق بين القوة العضلية والقوة العقلية على أنه فرق كمى بين درجات القوة(٤). فالقوة المادية والقوة العقلية اذن مظهران لارادة القوة، أى مظهران لقوة واحدة.

ويجب علينا الآن أن نتوقف أمام زرادشت، وننصت الى ما يقوله عن ارادة القوة نظرا لأهميته، تلك الأهمية التى يشير اليها نيتشه نفسه. يتحدث نيتشه لأول مرة عن ارادة القوة على لسان زرادشت فى خطبة له بعنوان «عن الألف غاية وغاية». وتبدأ الخطبة بتأكيد النسبية فى الأخلاق. فالشعوب المختلفة لها أهداف وقواعد أخلاقية مختلفة، وهذا هو معنى عنوان الخطبة. ولكن هذه الأهداف والقواعد الأخلاقية المختلفة تشترك فى شئ واحد، فى رأى نيتشه،

---

(١) Kaufmann, Nietzsche. P. 199.

(٢) Ibid. P. 199.

(٣) Ibid. P. 199.

(٤) Ibid. P. 202.

وهو أن الدافع اليها هو ارادة القوة. «لقد علق كل شعب لوحة فضائله، وهى لوحة انتصاراته، وصوت ارادة القوة لديه. فكل ما يبدو له صعب المنال يمجده، وكل ما يبدو له ضروريا وصعب المنال يسميه خيرا، وكل ما يبدو على أنه يحرره من الحاجة الملحة يسميه مقدسا»[١].

وعلى هذا النحو فان نيتشه يقدم ارادة القوة باعتبارها «ارادة الإنتصار على الذات» فيؤكد أن الفضيلة تكمن فى عمل ما هو صعب، أما عمل ما هو سهل فليس خيرا بالمعنى الأخلاقى. وهو يواصل حديثه عن ارادة القوة قائلا: «وكل ما يجعل الشعب حاكما، وظافرا، وبارزا، ويثير الرعب والحسد فى قلوب جيرانه يأتى فى المكانة الأولى ويصبح معيارا لكل الأشياء ومعنى لها»[٢].

وعلى ذلك تكون ارادة القوة هى «ارادة الإنتصار على الجيران» مثلما هى «ارادة الإنتصار على الذات». ولقد ذكرنا من قبل أنه فى حديثه عن «النضال من أجل التفوق» فى كتابه «الفجر»، يقدم سلما لدرجات التفوق، ويضع التفوق من أجل اثارة الرعب والحسد فى قلوب الجيران فى درجة أقرب الى القاعدة من التفوق من أجل اثارة اعجابهم. وهكذا فان كل شعب، كما يقول كاوفمان، يحاول الإنتصار على ذاته الى الدرجة التى تثير الرعب والحسد فى قلوب جيرانه، وتصبح الأرض فى رأى نيتشه جمنازيوم اغريقى تتنافس فيه كل الشعوب بعضها مع بعض، وكل منها يحاول الإنتصار على ذاته وعلى كل الشعوب الأخرى[٣].

وعلى أية حال فان نيتشه لم يوضح هنا ما يعنيه «بالإنتصار على الذات»، كما أنه لم يوضح كيف نقيس درجة القوة من حيث الكم أو مقدار القوة. وخطبة زرادشت «الإنتصار على الذات» لا تقدم اجابات واضحة عن هذه الأسئلة رغم أنها تمثل أكمل عرض لفكرة ارادة القوة فى «زرادشت». وفى هذه الخطبة يقدم نيتشه «ارادة الحقيقة» باعتبارها شكلا من أشكال الغلبة والسيادة، أى باعتبارها شكلا من أشكال «ارادة القوة». فأعظم الحكماء دفعتهم ارادة القوة الى أن يتصوروا أن كل ما هو موجود «قابل للتفكير فيه». «أتسمونها ارادة الحقيقة، تلك القوة التى تدفعكم، يا أعظم الحكماء، وتملؤكم بالشهوة. انها الرغبة فى جعل كل موجود قابلا للتفكير فيه، هذا هو الاسم الذى أطلقه على ارادتكم. انكم تريدون أن تجعلوا كل موجود قابلا للتفكير فيه، لأنكم تشكون، ولكم الحق فى هذا الشك، فى أنه قابل للتفكير فيه

---

(١) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Zarathustra's Speeches. P. 170.

(٢) Ibid. P. 170.

(٣) Kaufmann, Nietzsche. P. 201.

بالفعل. ولكن عليه أن يخضع وينحنى لكم. هذا هو ما تنشده ارادتكم، عليه أن يلين وأن يخدم الروح وكأنه مرآة وانعكاس لها. تلك هى ارادتكم، يا أعظم الحكماء، فهى ارادة قوة، حتى عندما تتحدثون عن الخير والشر وعن التقييم أيضا. انكم مازلتم تريدون أن تخلقوا العالم الذى تستطيعون أن تركعوا أمامه، ذلك هو أملكم الأخير، وتلك هى نشوتكم القصوى. أما غير الحكماء، أى العامة، فانهم مثل نهر يجرى فيه مركب، وفى المركب يجلس تقييمكم فى نهر الصيرورة، وما ظنه العامة خيرا وشرا كشف لى عن ارادة قوة قديمة»(١).

ومعنى هذا أن البحث الفلسفى، أى التأمل والمعرفة، يكون الدافع اليه فى رأى نيتشه هو ارادة القوة أيضا. فنظرا لأن الوجود يثير الشك والحيرة فان الفيلسوف يسعى الى أن يخضعه لارادته التى تفرض عليه معناه، وهو فى أصله بلا معنى، وعلى ذلك فان ارادة أعظم الحكماء هى فى حقيقتها ارادة قوة. ولا شك أن هذا يتسق تماما مع رأى نيتشه المبكر الذى يقول فيه ان الفنان والزاهد والفيلسوف هم أعظم الكائنات البشرية وأقواها. ولقد بين نيتشه من قبل فى كتابه «الفجر» كيف يكون الزاهد أقوى البشر جميعا، وها هو الآن يبين أن الفيلسوف يشغل درجة رفيعة فى سلم القوة. وعلى ذلك فان الفيلسوف، كما يقول كاوفمان، يستطيع أن يمارس القوة دون أن يضر أى شخص. فكما أن الاسكندر الأكبر ونابليون قد غزا العالم بقوتهما المسلحة، فان ارسطو وهيجل قد حاولا أن يخضعا الكون بدون فرسان أو مدافع، ولكن بالقوة المجردة للعقل. وزرادشت هنا لا يقدم صورة شعرية، ولكن يقدم فكرة أساسية عن ارادة القوة عند نيتشه «فالفلسفة هى هذا الدافع الطاغى نفسه، انها ارادة القوة الأكثر روحية» كما يقول نيتشه فى كتابه «بمعزل عن الخير والشر»(٢). وهذه الارادة تكمن وراء كل سلوك الانسان، حتى وراء تضحيته وعشقه. فالغزل نوع من القتال، والزواج نوع من السيطرة والسيادة. «حيثما يضحى الانسان ويطيع غيره ويرسل نظرات العشق توجد أيضا ارادة السيادة. فالضعيف يتسلل عبر الطرق السرية الى القلعة، الى قلب الأقوى، وهناك يختلس القوة»(٣). وهذه الارادة أيضا تدفع سفلة الناس مثلما تدفع الأمراء. فالسفلة الضعفاء ينادون بالعدالة والحرية والحقوق المتساوية ماداموا لا يحكمون، وهم فى الحقيقة يريدون أن يفلتوا من أولئك الذين يمتلكون القوة والسلطة، ويريدون أن يحولوا بين خصومهم وبين زيادة قوتهم(٤).

(١) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Second Part. On Self-overcoming. P. 225.

(٢) نقلاً عن: Kaufmann, Nietzsche. P. 203.

(٣) Nietzsche, OP. Cit. P. 227.

(٤) نقلاً عن: Jaspers, Nietzsche. P. 306.

والفكرة الأخيرة التى تقدمها لنا خطبة زرادشت «الإنتصار على الذات» هى أن ارادة القوة ليست الدافع الأساسى الوحيد للانسان فقط، ولكنها الدافع الأساسى الوحيد لكل الموجودات الحية، اذ يقول زرادشت: «حيثما توجد الحياة فقط توجد أيضا ارادة، لكنها ليست ارادة الحياة بل ارادة القوة. فهناك أشياء كثيرة يقدرها الكائن الحى أكثر من تقديره للحياة نفسها، ولكن الذى يتكلم من خلال هذا التقدير نفسه هو ارادة القوة. هكذا علمتنى الحياة»[١].

وهكذا فقد لاحظ زرادشت الكائنات الحية واكتشف أنه حيثما توجد الحياة توجد أيضا ارادة القوة، أى الدافع الى الغلبة والسيطرة والسيادة. ومعنى ذلك أن ارادة القوة ليست مجرد خاصية عرضية من خصائص الحياة، بل هى قلب الحياة وجوهرها، فالحياة هى ارادة القوة التى تنتصر دائما على ذاتها. «لقد أفضت الحياة الىّ بسرها قائلة: انى محتوم علىّ دائما أن أنتصر على ذاتى. والحقيقة أنكم تسمون هذا ارادة تناسل أو دافعا الى غاية، الى شئ أعلى، وأبعد، وأكثر تنوعا. ولكن كل هذا شئ واحد وسر واحد، وانى أفضل الفناء على انكار هذه الوحدة. والحق أنكم حيث تشاهدون ذبول أوراق النباتات وتساقطها، هنالك تشاهدون تضحية الحياة بنفسها من أجل القوة. ذلك أننى محتوم علىّ أن أكون نضالا وصيرورة وغاية ومعارضة للغايات. ويا حسرتاه فان كل من يتكهن ما هى ارادتى، يجب أن يتكهن أيضا على أى طرق ملتوية يجب أن تسير. وأيا كان الشئ الذى أخلقه، ومهما يكن حبى له كبيرا فسرعان ما أنقلب ضده وضد حبى له، هكذا تبتغى ارادتى»[٢].

ونظرا لأن كل كائن حى يريد أن ينتصر على ذاته وأن ينتصر على الآخرين، فان الحياة تعبر عن نفسها من خلال الصراع، «ان الحياة تنشد ما يقاومها». ونظرا لأن كل مقاومة هى اعاقة وكل اعاقة تسبب ألما، فان الألم يعد لحظة ضرورية لكل نشاط حيوى. «ان عدم الرضا يعد دافعا عظيما للحياة»، «ان ارادة القوة تنشد الألم فى شكل مقاومة، وفى قلب كل حياة عضوية توجد ارادة المعاناة»، «وحيثما تظهر الحياة، تظهر بوصفها ألما وتناقضا»، ولابد أن ندرك أن «الحياة نفسها تحتاج الى العداء والموت وصليب الشهيد». ولابد أن ندرك أن «الحياة عذاب»[٣]. واذن فارادة القوة، أى الحياة، والألم، لا ينفصلان، وكلما اشتد الألم ارتفعت قيمة الحياة. ويترتب على ذلك، كما يقول د. عبدالرحمن بدوى، أن الألم لم يعد شيئا سلبيا كما ادعى بعض الفلاسفة، حيث قالوا انه الخلو من اللذة، وأن اللذة لا تنشأ عن اشباع الرغبة

---

(١) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Second Part. P. 227-228.

(٢) Ibid. P. 227.

(٣) Jaspers, Nietzsche. PP. 296-297.

وارضاء الارادة، انما تنشأ عن استمرار الارادة وعن انتصارها على كل ما يقف فى طريقها[1].

وهكذا ليس ما ينشده الانسان من وراء أفعاله هو «اللذة» ولكنه «القوة». وليست اللذة والألم الا شيئين لاحقين وظاهرة ثانوية تابعة للقوة. ومن أجل حصول الانسان على هذه القوة عليه أن يكون جسوراً لا يهاب، ومقداما لا يتردد، وعليه أن يغامر فى سبيلها بالغالى والنفيس وأن يضحى بحياته نفسها، أو على حد تعبير نيتشه «عليه أن يعيش فى خطر»، لأن الحياة تعنى أن نعيش فى خطر! «صدقونى، ان السر الذى يجعل الوجود ممتعا ومثمرا هو أن تعيشوا فى خطر! فلتبنوا مدنكم تحت بركان فيزوف! ولترسلوا سفنكم الى البحار المجهولة! ولتعيشوا فى حرب مع أندادكم ومع أنفكسم! ولتكونوا غزاة مادمتم لا تستطيعون أن تكونوا حكاما ومالكين»[2].

وعلى ذلك ينتهى نيتشه الى أن «الحفاظ على الذات» ليس هو الغريزة الأساسية فى الكائنات الحية، فالحياة لا تهيمن عليها «ارادة الوجود» «لأن ما لا يوجد لا يمكنه أن يريد، وما هو موجود بالفعل لا يريد الوجود»[3]. وهنا يواجه نيتشه شوبنهور ويؤكد أنه «لم يدرك الحقيقة» وأن «ارادة القوة» وليست «ارادة الحياة» هى التى تهيمن على الوجود. ورأى نيتشه بأن الحياة هى ارادة القوة، أى ارادة زيادة الصراع من أجل القوة وتنميته، يختلف، كما يقول ياسبرز، عن الآراء التى تبدو لأول وهلة ذات صلة به. فهو، على العكس من سبنسر، يقول ان الحياة ليست توافقا بين الحالات الداخلية والخارجية، ولكنها ارادة القوة التى تعتمد على ثرائها الداخلى لتخضع الأشياء الخارجية وتستولى عليها، فهى اذن «فعل» وليست «رد فعل». وهو، على العكس من دارون، يقول ان الحياة ليست صراعا من أجل الوجود، ولكنها صراع من أجل القوة، من أجل شئ أعظم وأفضل. وهو، على العكس من اسبينوزا، يقول ان الحفاظ على الحياة ليس هو الجوهر، فالحياة تؤدى وظيفتها وهى تنظر الى توسيع ذاتها لا الى الحفاظ على ذاتها[4].

ولا نستطيع الآن أن نقول ان «القوة» التى يقصدها نيتشه هى القوة «العقلية» أو «الروحية» أو «المعنوية» فقط. اذ كيف نقول ذلك وهو يؤكد أن ارادة القوة هى الدافع الوحيد الذى يحرك كل الكائنات الحية بما فى ذلك الكائنات غير العاقلة! وكيف ننتزع المعنى

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى، نيتشه، ص ٢١٩ ، ٢٢٠.

(٢) Nietzsche, The Gay Science. Book Four. Sec. 283. P. 228.

(٣) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Second Part. P. 227.

(٤) Jaspers, Nietzsche. P. 297.

«المادى» من مفهوم «القوة» عند نيتشه وكثير من الأمثلة التى يضربها عليها تعبر عن قوة مادية خالصة؛ فما هى القوة التى يراها فى نبلاء الاغريق والرومان وقراصنة الفيكنج ان لم تكن قوة مادية؛ وما هى القوة التى يراها فى الانسان البربرى غير المتحضر ان لم تكن قوة مادية؛ وما هى القوة التى يراها فى الاسكندر الأكبر ويوليوس قيصر ونابليون بونابرت ان لم تكن قوة مادية؛ وما هى القوة التى يراها فى «المحاربين» الذين يعلن فى «زرادشت» أنه «يحبهم من أعماق قلبه» ان لم تكن قوة مادية وعسكرية على وجه التحديد؛ لقد اعتقد نيتشه أن «الحرب» تؤدى الى تفجير طاقات الانسان وتفريغ قوته وبالتالى فانها تساعد الحياة على أن تنتصر على ذاتها. ومن هنا فانه يمجد الحرب والمحاربين ويقول فى خطبة «العناكب»: «يجب على البشر أن يسيروا على آلاف الجسور وآلاف الطرق متجهين نحو المستقبل. ويجب أن تفرق بينهم عدم المساواة والحرب، وما يدفعنى الى هذا القول هو حبى العظيم لهم. ففى عدائهم لبعضهم سيبدعون أفكارا ومثلا عليا، وبهذه الأفكار والمثل العليا، سيحاربون أعظم معركة بعضهم ضد بعض. فالأخيار والأشرار، والأغنياء والفقراء، والعلية والسفلة، سيرفعون أسلحتهم وشعاراتهم، بعضهم ضد بعض. وبذلك تنتصر الحياة على ذاتها مرة بعد أخرى»(١).

ونستطيع الآن أن نوضح مفهوم نيتشه عن «القوة» على النحو التالى: ان القوة التى يقصدها نيتشه هى «القوة الحيوية الفياضة» سواء كانت مادية أو عقلية. انها القوة التى تتدفق من العضلات أو من العقل فتثرى الحياة وتنميها وتعلو بها، سواء تجلت فى قائد عسكرى مثل نابليون أو فى شاعر مثل جيته أو فى فيلسوف مثل أرسطو، فكلهم فى رأيه يهدفون فى النهاية الى شئ واحد وهو الغلبة والسيطرة والسيادة. انها القوة التى تدفع الشجرة الى أن تنفض عن نفسها أوراقها الضعيفة الذابلة كى تحمل أوراقا جديدة قوية خضراء، وتدفع الوردة الى أن تتفتح وتبوح بعطرها، وتدفع جوزة البلوط الى أن تصبح شجرة. وهى القوة التى تدفع النملة الى الحفاظ على ثقب الأرض، وتدفع الدودة الى الاحتجاب فى شرنقتها، وتدفع الضفدع الى بياته الشتوى، وتدفع العصفور الى بناء عشه بين الأغصان، وتدفع الوحش فى الغابة الى افتراس فريسته. وهى نفس القوة التى تدفع القائد العسكرى الى القيام بغزواته، وتدفع الفنان الى رسم لوحاته، وتدفع الفيلسوف الى بناء فلسفته. ان نيتشه اذن يمجد القوة الحيوية الفياضة سواء تدفق فيضانها فى شكل موجات مادية أو فى شكل موجات عقلية. الا أن تمجيده للقوة العقلية أعظم من تمجيده للقوة المادية، ولذلك فانه يضع القوة المادية فى درجة

(١) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Second Part P. 213.

دنيا فى سلم القوة بينما يضع الفيلسوف فى قمة هذا السلم. فالقضية هنا اذن لا تدور حول انكار نوع من القوة وقبول نوع آخر، ولكنها بالأحرى قضية «أفضلية»، أى أن نيتشه لم يسأل نفسه: هل أقبل القوة المادية أو أرفضها؟ ولكن سؤاله كان على النحو التالى: ما هى القوة الأفضل فى النهاية: القوة المادية أو القوة العقلية؟ ولاشك أن تمييز نيتشه أو تفضيله للقوة العقلية يشير، كما يقول ياسبرز، الى أن القوة والقيمة لا تمثلان شيئا واحدا فى رأى نيتشه. ولعل هذا هو السبب فى العبارات الكثيرة التى تحط من شأن القوة مثل قوله: «ان المرء ليدفع ثمنا غاليا للحصول على القوة، اذ ان القوة تجعله أحمقا». وكذلك قوله: «ان القوة تبعث على الضجر». ومعنى ذلك أن معيار القيمة فى رأى نيتشه هو نوع القوة وليس كمها ويكفى أن نذكر هنا قول نيتشه: «ان النظرة الآلية تقبل فقط ما هو كمى، ولكن القوة تكمن فقط فيما هو نوعى». وكذلك قوله: «فى عالم كمى بحت تكون كل الأشياء ميتة وجامدة وساكنة». ويمكن أن تكون كمات القوة مجرد علامات على نوع القوة ولكنها مع ذلك لا تكون علامات واضحة. اذ لو أننا انتقلنا الى مجال السياسة، على سبيل المثال، نلاحظ أنه لا يوجد تطابق ضرورى فى حياة الدولة بين أعظم كم من القوة وأعلى القيم[1]. ويقدم نيتشه، وهو يعتبر نفسه واحدا من الأقوياء الحقيقيين فى حربهم ضد القوة الوحشية وقوة الضعفاء، تعبيرا نهائيا عن هذه المفارقة الكامنة فى العلاقة بين القوة والقيمة فى العبارة التالية: «اننى لا أتحدث الى الضعفاء الذين يريدون أن يطيعوا، والذين يعتنقون العبودية بحماس شديد فى كل مكان. لقد وجدت القوة حيثما لا ينشدها أحد، ان الرجل القوى هو الرجل اللطيف الذى ليس لديه أدنى رغبة فى أن يسيطر». وعلى ذلك ينتهى نيتشه الى أن «السعادة، بوصفها أعظم شعور حيوى بالقوة، تبلغ ذروتها فى أرواح الزهاد». وأن «أكثر الناس قوة ينحنى أمام القديس تبجيلا له باعتباره أمام لغز السيادة على النفس، انه يرى فيه قوة أسمى»[2].

وأخيرا يجب أن نؤكد أن نيتشه لا يرفع القوة المادية على القوة العقلية على الاطلاق، ولكنه فى نفس الوقت لا ينكر القوة المادية ولا يستبعدها من سلم القوة، بل يقرها ويعترف بها بوصفها نوعا من أنواع القوة التى تبتغيها الارادة. وهو ان كان يمجد القوة المادية أحيانا فانما يمجدها بوصفها علامة على سلامة غرائز الانسان من الاستئصال الذى يمارسه القساوسة باسم القيم المسيحية وبدعوى تحسين الانسان. فمادامت غرائز الانسان سليمة وقوية فانه من الممكن

(١) Jaspers, Nietzsche. P. 300.

(٢) Ibid. PP. 302-303.

أن يتسامى بها ويحولها الى طاقة انسانية عظيمة وخلاقة، أما الانسان الذى استؤصلت غرائزه فلا أمل فيه على الاطلاق. وعلى هذا النحو فان تمجيد نيتشه لغريزة القوة وحب السيطرة يكون دائما فى مقابل تحقير الكنيسة لهذه الغريزة ومحاولتها الدائبة لاضعافها واستئصالها. وربما اشتهر نيتشه، كما يقول كاوفمان، بأنه المبشر بالحروب الكبرى والقوة السياسية وعدو الليبرالية والديمقراطية. ولكن هذه الفكرة التى اعتنقها بعض النيتشويين فكرة خاطئة تماما، وذلك لأن نيتشه قد هاجم الديكتاتورية أو النظام الشمولى وشجب الدولة باعتبارها «صنما جديدا»، وكان شخصا طيبا رءوفا. لكن ذلك لا يعنى أيضا أنه كان ليبراليا وديمقراطيا أو اجتماعيا، ذلك أن نيتشه يرفض صنم الدولة مثلما يرفض الليبرالية السياسية، لأنه كان أساسا «ضد السياسة». وكان بالاضافة الى هذا يكره فكرة الانتماء الى أى جماعة مهما كانت[1]. وحين قال نيتشه على لسان زرادشت: «ان الحرب والشجاعة قد صنعت أشياء أعظم مما صنع حب الجار»، كان يقصد بالحرب النضال والكفاح لا الصراع المسلح بين الأمم، وكان يقصد بحب الجار التسلية غير المجدية للأرواح العقيمة التى تهرب من مهمتها وهى تحقيق الكمال الذاتى. وأى فهم حقيقى لفلسفة نيتشه يجب ألا يغفل أنه يقول أيضا على لسان زرادشت: «ان الأفكار التى تأتى مع أقدام الحمام تهدى العالم»[2].

ان ارادة القوة، كما هو واضح لنا، هى العمود الفقرى فى فلسفة نيتشه، ولكن يجب علينا ألا نقبل تلك الصورة التى يرسمها سانتيانا لنيتشه، اذ يقول: «ان المعنى الذى يقصده نيتشه أساسا هو القوة العسكرية وقوة المال»[3]. فلم تكن القوة العسكرية وقوة المال على الاطلاق أعظم من القوة العقلية فى رأى نيتشه. وتفسير نيتشه بالقاء «الضوء الأحمر الدموى» على فلسفته باعتباره فيلسوفا قاسيا معجبا بقيصر بورجيا * تفسير يمكن دحضه بفكرة «التسامى» عند نيتشه[4]. ولقد كان رسل محقا حين ذهب الى أن الكثيرين قد أساؤا فهم نيتشه فرأوا فيه مبشرا بالأنظمة القائمة على الطغيان السياسى فى عصرنا الحاضر. ومن

---

(1) Kaufmann, Nietzsche. P. 412.

(2) Ibid. P. 413.

(3) Ibid. P. 420.

* أسبانى ولد فى روما، وقد نشأ ليكون «كاردينالا» الا أنه كره قيود الحياة التى تفرضها الكنيسة فهجرها بلا عودة، ومنذ ترك الكنيسة وهو يخطط ويسعى ليكون أثرى أهل ايطاليا وأقواهم. وقد ملأ الطمع قلبه الى حد أنه لم يعد فى قلبه مكان لعاطفة أخرى. كان معدوم الضمير لا يكن حبا صادقا لأحد، وكان لا يتورع عن قتل أى شخص يقف فى طريق أدنى رغباته. وباختصار فقد كان تجسيدا للأنانية والعنف معا، وقد أعجب به ميكيافيلى وكان بالنسبة اليه نموذجا للحاكم الكامل.

(4) Kaufmann, Op. Cit. P. 416.

الجائز بالفعل أن بعض الطغاة قد استمدوا بعض الوحى من نيتشه. ولكن ليس من العدل أن نعده مسئولا عن شرور أناس لم يفهموه فى أحسن الأحوال، الا فهما سطحيا. ذلك لأن نيتشه كان خليقا بأن يعارض بقوة ما طرأ على بلده ذاته من تطورات سياسية، لو كان العمر قد امتد به حتى يشهد هذه التطورات[1].

وهكذا اكتمل مفهوم «ارادة القوة» فى «زرادشت»، واستطاع نيتشه أن يعبر الهوة التى تفصل بين مؤلفاته المبكرة ومؤلفاته الأخيرة، وأن يتخلص من الثنائية التى لازمته فى شبابه باعلانه أن ارادة القوة هى المبدأ الوحيد الذى يحرك كل نشاط حيوى فى الوجود، وهى المعيار الوحيد لكل القيم الأخلاقية.

---

(١) رسل، حكمة الغرب. ص ٢٠٢.

الإنتصار على الذات ومعناه الأخلاقى

السؤال الذى نطرحه الآن هو: كيف تنتصر ارادة القوة على ذاتها؟ ان المثل الأعلى الكلاسيكى هو أن العقل يجب أن يسيطر على الميول، وقد أكد كانط أن العقل يجب أن ينتصر على الميول بحيث لا تصبح دافعا الى الفعل. والواقع أننا لا نستطيع أن نقول ان نيتشه فى كتابه «زرادشت» يطور نزعته الثنائية المبكرة ويتحدث عن سيطرة العقل على ارادة القوة وانتصار أبوللو على ديونيسيوس وفوز هرمز على أهريمان. ذلك أن تخليه عن مثل هذه الثنائية على لسان زرادشت يستبعد أى تقدير للآراء الكلاسيكية والكانطية. الا أن الواحدية عند نيتشه تثير السؤال التالى: كيف يمكن أن يوجد سيطرة من أى نوع؟ وما الذى يمكن أن ينتصر على ارادة القوة فى العالم؟ لقد كان على نيتشه أن يجيب بأنه لا يوجد مبدأ آخر الى جانب ارادة القوة، وبالتالى فان ارادة القوة هى التى تنتصر على ذاتها. وعلى ذلك فان مفهوم «الإنتصار على الذات» يكتسب معنى جديدا تماما. فالقول بأن العقل يجب أن ينتصر على الميول أو أن الاهتمام بسعادة الانسان فى المستقبل أو برخاء الآخرين يجب أن يقيد دوافعنا يمكن أن نفهمه بسهولة، ففى كل حالة نستطيع أن نعرف كيف يسلك الانسان بطريقة معينة وكيف ينتصر على ذاته، ولكن ذلك يبدو أكثر صعوبة فى حالة إنتصار ارادة القوة على ذاتها. وقبل كل شئ فان كلمة «الإنتصار»، تعنى حضور قوتين، احداهما تنتصر على الأخرى. فالإنتصار على الذات يكون ذا معنى عندما تنقسم الذات الى قوتين مثل العقل والميول، وباستبعاد هذه الثنائية، وباستبعاد صورة القوة التى تنتصر على قوة أخرى وتسيطر عليها، يبدو الإنتصار على الذات مستحيلا. ولذلك لابد أن نسأل بكل جدية عما اذا كان نيتشه مضللا باللغة ومخدوعا بتعبيره الميتافيزيقى، وعما اذا كانت ثنائية الديونيسيوسى والأبوللونى أو القوة والعقل التى عرضها فى كتابه «الفجر» مازالت فى ذهنه وهو يكتب «زرادشت»[1]. ويقول كاوفمان انه لا يناقش إمكان الإنتصار بل يناقش «الإنتصار على البواعث» كعملية فعلية ونوع السيطرة التى يقصدها نيتشه. فهذه العملية وهذه السيطرة يُعرفها نيتشه فى كلمة واحدة بأنها «التسامى». ويشير كاوفمان الى أن نيتشه قد سبق فرويد فى استخدام هذه الكلمة* ولكن هذه الكلمة أقدم من فرويد ونيتشه معا. فقد استخدمها جيته ونوفاليس وشوبنهور، ولكن نيتشه هو أول من أعطاها معناها الدقيق الذى تنطوى عليه

---

(1) Kaufmann, Nietzsche. PP. 214-215.

* التسامى عند فرويد عملية لاشعورية يتم فيها تحويل الباعث الجنسى أو طاقته الى نشاط غير جنسى ومقبول اجتماعيا. وغالبا ما تدل هذه العملية على استبدال ما هو أعلى بما هو أدنى.

V. Drver, A Dic. of Psychology. S.V. Sublimation. P. 286.

اليوم. ففى الكتاب الثانى من «أمور انسانية، انسانية الى أقصى حد» يتكلم نيتشه عن الجنسية المتسامية ويعطى الكلمة المعنى الذى تدل عليه اليوم. وهو يستخدم هذه الكلمة فى كتاباته المبكرة والأخيرة على السواء، ففى كتابه «الفجر» يشير الى الباعث الجنسى المتسامى حين يتحدث عن الحب عند أفلاطون وعن «المأدبة». ويستخدم نفس الكلمة حين يتحدث عن «الحب المسيحى» فى كتابه «بمعزل عن الخير والشر». ويتحدث عن «تسامى الفنان ببواعثه» فى كتابه «ارادة القوة»[1]. ولكن ماذا يحدث عندما نتسامى بالبواعث؟ اعتقد نيتشه أن الباعث الجنسى، على سبيل المثال، يمكن تحويله الى نشاط روحى خلاق. وبالمثل فان رغبة البربرى فى تعذيب خصمه يمكن التسامى بها الى رغبة فى الغلبة على منافسه فى المباريات الأوليمبية مثلا، أو حتى الى منافسة بين كتاب التراجيديا على الجائزة الكبرى، أو الى الجهود التى بذلها أفلاطون ليكتب أجمل مما كتبه الشعراء، والجدل السقراطى كله يمكن تفسيره على أنه تسام بالصراع القديم للتغلب على الخصم[2]. فاذا كان القساوسة أو «محسنو الانسانية» كما يسميهم نيتشه فى كتابه «أفول الأصنام» قد زعموا أن تحسين الانسان يتحقق فقط باضعاف غرائزه وكبتها واستئصالها، فان نيتشه، على العكس من ذلك، يرى أن هذا التحسين لا يتحقق الا بالتسامى بهذه الغرائز. فالغريزة الجنسية مثلا، أى الشعور بالقوة الجنسية، يمكن التسامى به الى شعور فياض بالقوة، وهو الشعور الذى استمده الملك فيشفاميترا ملك البراهمة من التقشف الذى مارسه آلاف السنين، ومن سيطرته على نفسه، وهو الذى جعله «يقوم ببناء سماء جديدة» كما يقول نيتشه فى كتابه «الفجر»[3].

والواقع أن هذا التقابل بين «استئصال» الغرائز و «التسامى» بها، يعد تقابلا مهماً وخطيرا فى فلسفة نيتشه لأنه يلقى الضوء فى أركانها المظلمة فيمنعنا من اساءة فهمها. ورأى نيتشه الحقيقى فى قيصر بورجيا باعتباره تجسيدا للقوة المادية، يتضح لنا فى ضوء هذا التقابل. لقد رأى نيتشه فى كتابه «بمعزل عن الخير والشر» أنه من المضحك أن نعتبر قيصر بورجيا نموذجا غير صحى اذا ما قورن بالانسان الضعيف الذى استؤصلت غرائزه. ولقد أوضح هذا الرأى فى كتاب آخر بعد ثلاثة أعوام وهو كتاب «أفول الأصنام». ففى هذا الكتاب يبين أنه لم يؤيد «الغاء كل المشاعر المهذبة»، ولكنه لم يكن على يقين من «أننا أصبحنا بهذه

---

(١) Kaufmann, Nietzsche.. P. 219.

(٢) Ibid. P. 220.

(٣) Kaufmann, OP. Cit. P. 222.

المشاعر نسلك بطريقة أفضل من الناحية الأخلاقية». فربما أصبحنا ضعفاء، وفشلنا في أن نفعل الشر في هذه الحالة يجب أن نصفه فقط على أنه عجز عن فعل الشر. فالسلوك الأخلاقي هو أن ينتصر الانسان على بواعثه، فاذا لم يكن لدى الانسان أى بواعث فان سلوكه لا يمكن أن يكون سلوكا أخلاقياً. وبعبارة أخرى فان قيصر بورجيا لم يكن بطلا في رأى نيتشه، ولكننا أيضا لا نكون أبطالا اذا كانت بواعثنا أضعف من أن تحثنا.

ويؤكد نيتشه مرة أخرى في كتابه «هو ذا الرجل» أنه يقصد فقط أن هناك أمل بالنسبة للانسان الذى تكون بواعثه قوية وذلك بخلاف الانسان الذى استؤصلت بواعثه، فيقول: «حتى قيصر بورجيا أفضل من بارسيفال». فهو اذن لا يعجب بقيصر بورجيا، ولكنه فقط يفضله على بارسيفال. لقد إعتقد نيتشه أن الانسان بدون بواعث لا يستطيع أن يفعل شيئا خيرا أو أن يبدع شيئا جميلا، ويصبح كالعنين الذى لا يستطيع أن ينجب أطفالا، والانسان ببواعثه القوية يمكن أن يكون شريرا لأنه لم يتعلم أن يتسامى ببواعثه، لكنه اذا حقق السيطرة على نفسه يمكن أن يكون عظيما[1]. ولعل هذا هو ما عناه نيتشه بقوله: «ان قدرات الانسان المرعبة والتى تعد غير انسانية يمكن أن تكون أرضا خصبة تنشأ منها وحدها كل الانسانية»[2]. وفى كتابه «ارادة القوة» يؤكد نيتشه أننا يجب أن «نستخدم» بواعثنا وألا نضعفها أو ندمرها فيقول: «يجب على الانسان أن ينكر أقوى بواعثه لأنه لم يعرف بعد كيف يستخدمها»[3]. واشارات نيتشه الى «الوحش الأشقر» يجب أن نفهمها على هذا النحو أيضا. ان قيصر بورجيا والوحش الأشقر نموذجان للعاطفة الحيوانية غير المتسامية ونيتشه يقصد بهما فقط أن يسخر من استئصال الغرائز وأن يحتقر الكنيسة لأنها قد صادت البرابرة التيوتان أو «الوحوش الشقراء» فقط لتضعهم خلف قضبان الأديرة. فهو ينظر الى هذه العملية على أنها رمز الى استئصال البواعث. و «الوحش الأشقر» ليس فكرة عنصرية ولا يدل على «الجنس النوردى» فنيتشه حين يقدم هذا المصطلح لأول مرة يدل به على العرب واليابانيين والرومان والاغريق مثلما يدل به على قبائل التيوتان. والشقرة تشير بوضوح الى الوحش، الى الأسد، أكثر مما تشير الى نوع الانسان. وفى كتابه «أصل نشأة الأخلاق» يؤكد نيتشه أيضا فى معرض حديثه عن «الوحش الأشقر» أنه «نادرا ما يوجد صلة فكرية، بصرف النظر عن

(١) نقلاً عن: kaufmann, Nietzsche. p. 224.

(٢) Ibid. p. 217.

(٣) Ibid. P. 225.

صلة الدم، بين القبائل الجرمانية القديمة وبيننا نحن الألمان». وفى كتابه «أفول الأصنام» يقول نيتشه، تحت عنوان «محسنو الانسانية»، ان هؤلاء الذين يدعون أنهم يحسنون الانسان «قد جعلوه مريضا ونزعوا غرائزه». وهجوم نيتشه على هؤلاء يمكن أن نفهمه فقط من خلال رأيه فى الطريقة التى يجب أن ننتصر بها على ذاتنا، ليس باستئصال الغرائز ولكن بالتسامى بها[1].

واذا ما نظرنا الى فلسفة نيتشه المبكرة نجد فكرة أساسية يدعمها نيتشه الآن ويوسعها، وهى فكرة «الحضارة باعتبارها طبيعة مختلفة ومحسّنه» التى تمثل أوج التأمل الثانى والفكرة المهيمنة على التأمل الثالث. هذه الفكرة يدعمها نيتشه الآن بوصف تفصيلى للتسامى.

وهكذا يتضح لنا ما يعنيه نيتشه فى «تأملات فى غير أوانها» «بتنظيم الفوضى»، وما يعنيه «بالحضارة كانسجام بين الحياة والتفكير والارادة»، وما يعنيه «بالطبيعة المتغيرة». ان بواعثنا فى حالة فوضى، فنحن الآن نفعل شيئا وبعد لحظة نفعل شيئا آخر، ونفعل أشياء كثيرة فى نفس الوقت. اننا نفكر بطريقة ونحيا بطريقة أخرى، ونريد شيئا ونفعل شيئا آخر، وما من انسان يستطيع أن يحيا بدون أن ينظم هذه الفوضى. ويمكن أن يتحقق هذا النظام باضعاف البواعث أو بالتخلى عن أكثرها وكبتها. ولكن هذا لا يحقق الانسجام ولا يحسن الطبيعة بل يشوهها. وهناك طريقة أخرى «لتنظيم الفوضى» وهى التسامى. فالتسامى يسمح بتحقيق الانسجام العضوى ويؤدى الى الحضارة التى تمثل «طبيعة متغيرة» على الحقيقة[2].

وعلى هذا النحو فان «الإنتصار على الذات» أو الانتصار على البواعث يتحقق فى رأى نيتشه عن طريق «التسامى». الا أن السؤال الذى طرحناه فى البداية يظل بحاجة الى اجابة، اذ كيف يكون التسامى ممكنا فى المذهب الواحدى؟ كيف يكون التسامى ممكنا ونيتشه يرفض افتراض وجود قوتين تنتصر احداهما على الأخرى وتسمو عليها، ويواجهنا بالإنتصار على الذات بمعناه الحرفى؟ الواقع أن «الإنتصار على الذات»، كما يقول كاوفمان، مجرد مجاز وهو ينطوى على قوتين اثنتين وليس على قوة واحدة[3].

ان دراسات نيتشه التجريبية قد أدت به الى أن يعتقد أن كل السلوك الانسانى يمكن تفسيره بارادة القوة. فملاحظاته السيكولوجية ودراساته التاريخية وخاصة المتعلقة بالحضارة

---

(١) Kaufmann, Nietzsche. PP. 225-226.

(٢) Ibid. P. 227.

(٣) Ibid. P. 228.

الاغريقية وحضارة عصر النهضة الى جانب معرفته السطحية بالعلوم الطبيعية أقنعته أن «ارادة القوة هى أعمق حقيقة يمكن أن ننفذ اليها». وعلى ذلك فانه يذهب الى أن عواطفنا وعقولنا يمكن تفسيرها بأنها أداة لارادة القوة. فالعقل والروح تبدو له على أنها مظاهر لنفس الدافع الأساسى الذى ترجع اليه عواطفنا. وعلى ذلك فان مذهب نيتشه النهائى ليس مذهبا لا عقليا. انه مذهب لا عقلى بقدر ما يكون الدافع الأساسى ليس هو العقل، وهو مذهب عقلى بقدر ما يحتل فيه العقل مرتبه فريدة[١]. ان العقل والدافع الجنسى شكلان لارادة القوة. وعلى أية حال فان الدافع الجنسى يعد باعثا، والانسان اذا خضع له فى شكله غير المتسامى يظل عبدا لعواطفه ولا يسيطر عليها. ومن ناحية أخرى فان العقلانية تعطى الانسان سيادة على نفسه، وباعتبارها ارادة للقوة فانها أساسا «غريزة الحرية»، فالعقل هو أعظم مظهر لارادة القوة[٢].

وهكذا نستطيع أن نقول مع كاوفمان ان باعث «العاطفة» و «العقل» مظهران لارادة القوة، وعندما ينتصر العقل على البواعث لا يمكننا أن نتكلم عن وحدة مبدأين مختلفين، ولكن يمكننا أن نتكلم فقط عن انتصار ارادة القوة على نفسها. فهذه القوة الأساسية الوحيدة تُظهر نفسها أولا على شكل باعث ثم تنتصر على ظهورها الأول. وبعبارة أخرى فان «الانتصار على الذات» يكون ممكنا فقط بقدر ما ينطوى على قوتين، احداهما تنتصر على الأخرى، لكن هاتين القوتين مجرد مظهرين لقوة واحدة أساسية[٣].

وهكذا كان نيتشه فيلسوفا واحديا جدليا. فالقوة الأساسية عنده وهى ارادة القوة ليست فقط نضالا ديونيسيوسيا عاطفيا يشبه الارادة اللاعقلية عند شوبنهور ولكنها أيضا نضال أبوللونى وهى تمتلك قدرة متأصلة فيها على أن تعطى نفسها شكلا. وانتصار ديونيسيوس على هذا النحو ليس انتصارا كاملا، فارادة القوة تأليف بين المبدأين، الديونيسيوسى والأبوللونى[٤].

ويمكن توضيح موقف نيتشه لا بمقارنته بشوبنهور ولكن بمقارنته بهيجل، لأن بينهما تشابها حقيقيا. فمصطلح هيجل Aufheben الذى حير المترجمين يعنى الاحتفاظ والالغاء والارتفاع، وكذلك فان مصطلح نيتشه Sublimieren يعنى الاحتفاظ والالغاء والارتفاع. فالانسان حين

(١) Kaufmann, Nietzsche. P. 229.

(٢) Ibid. P. 230.

(٣) Ibid. P. 235.

(٤) Ibid. PP. 235-236.

يسمو بالباعث يحتفظ به ويلغيه ويرتفع به: فالارادة تحتفظ بموضوعها، وهو القوة، خلال كل تحولاتها، وارتفاعها يكمن فى بلوغ قوة أعظم. وهذا أيضا هو ما يحدث عند هيجل، لكن القوة الأساسية عند هيجل ليست هى ارادة القوة بل الروح كما أن هدفها هو الحرية وليس القوة. وبالاضافة الى ذلك فان العملية التى يقصدها هيجل عملية تصورية بينما التسامى عند نيتشه فكرة سيكولوجية. وعلى ذلك فان هناك اختلافا كبيرا بين العمليتين لا يمكن انكاره. لكن العملية التى يقصدها هيجل ليست عملية تصورية فقط كما أن التسامى عند نيتشه ليس فكرة سيكولوجية فقط. فلا يمكننا أن نقيد الروح عند هيجل أو ارادة القوة عند نيتشه فى هذا الشكل، فكل منهما يمثل جوهر الكون، وبالتالى فان العملية التي يقصدها هيجل والتسامى عند نيتشه عمليتان كونيتان. فالروح لا تنتمى الى المنطق عند هيجل فقط، وارادة القوة لا تنتمى الى السيكولوجيا عند نيتشه فقط، ولكن كلا منهما توجد حيث يكشف المبدأ الأساسى عن نفسه، أى فى كل مكان(١).

ان ارادة القوة، على حد تعبير كاوفمان، هى وريث أبوللو وديونيسيوس معا، وفى تساميها أو إنتصارها على ذاتها هى التى تنتصر وهى التى يُنتصر عليها، وبتعبير أرسطو هى الصورة والمادة معا، وبتعبير هيجل هى الذات والموضوع معا. فجوهر ارادة القوة أن تُظهر نفسها بطريقة ما ثم تتسامى أو تنتصر على هذا الظهور، وبالمثل فان جوهر الروح أن تجسد نفسها ثم تنتصر على هذا التجسيد وفى هذا الجانب تتشابه فلسفة هيجل وفلسفة نيتشه تشابها كبيرا. وهكذا يتضح لنا أخيرا أن اعجاب هيجل ونيتشه وتقديرهما الكبير للفيلسوف المظلم هرقليطس يرجع الى نفس السبب. فارادة القوة عند نيتشه، وكذلك الروح عند هيجل، ليست مبدأ بسيطا ثابتا غير فعال يتبدى فى شكل ظواهر كثيرة بينما يبقى هو نفسه سراً لا يمكن وصفه كما هو الحال بالنسبة «للشئ فى ذاته» عند كانط و «الاله» عند اسبينوذا و «المطلق» عند شيلنج، تلك التصورات التى يشبهها هيجل فى مقدمته «لظاهريات الروح» «بالليل الذى تكون فيه كل الأبقار سوداء»، ولكن ارادة القوة، وكذلك الروح عند هيجل، لها قدرة متأصلة فيها على أن تعطى نفسها صورة وأن تتجسد وتصبح متعينه(٢). وعلى هذا النحو فان ارادة القوة تكون دائما فى حرب مع نفسها. والمعركة بين العقل والغريزة هى احدى المعارك التى لا حصر لها. فكل الأحداث الطبيعية، وكل التاريخ، وكل نمو للكائنات البشرية،

---

(١) Kaufmann, Nietzsche. PP. 236-237.

(٢) Ibid. P. 238.

عبارة عن سلسلة من الصراعات، فكل ما يوجد يناضل من أجل أن ينتصر على ذاته. ان جوزة البلوط تناضل من أجل أن تصبح شجرة بلوط، مع أن هذا يتضمن نهايتها كجوزة بلوط، وعند هذا الحد تنتصر على ذاتها. والانسان يريد أن يكون كاملا وأن يمتلك السيادة الكاملة على ذاته، رغم أن هذا يتضمن معيارا للزهد وانكار الذات. وعلى ذلك يبدو الانتصار على الذات انتصاراً أخلاقياً أساسا(١).

---

(١) Kaufmann, Nietzsche. P. 242.

العود الأبدى ونتائجه الأخلاقية

السؤال الذى نطرحه الآن هو : اذا كانت ارادة القوة يمكنها أن تريد كل شئ فهل يمكنها أن تريد الماضى؟ وهل الماضى لا يحبط ارادة القوة؟ ان فلسفة نيتشه فى الحقيقة تريد أن تكون اقرارا لكل الأشياء بما فى ذلك الماضى نفسه. وهذا هو ما يؤكده مذهب زرادشت فى «العود الأبدى». والواقع أن فكرة العود الأبدى لها تاريخ طويل فى الفلسفة، بل قبل الفلسفة. فأصولها ترجع الى عهد الأديان القديمة التى قامت بها على أساس أسطورى لا يمت الى العلم أو المنطق العقلى بصلة. واحتلت الفكرة أهمية كبيرة فى الفلسفة اليونانية، فقد ظهرت لها بوادر فى فلسفة أنكسمندر، حين قال بعدد لامتناه من العوالم، وان كنا لا ندرى ان كانت هذه العوالم تتعاقب أو توجد معا، غير أن مما يعزز الرأى القائل بأنها تتعاقب، اعتقاد أنكسمندر بالفناء الكونى، ومن هنا يمكن القول انه قد عرف نوعا من التعاقب بين أحوال مختلفة للعالم، يقرب مما تقول نظرية العود الأبدى، وان لم نكن على ثقة من أن كل عالم ستتكرر فيه بدقة نفس حوادث العالم السابق كما تقول النظرية. وازدادت الفكرة وضوحا عند هرقليطس: فالنار فى رأيه، وهى عنصر الكون الأساسى، تلتهم العالم بين فترة وأخرى، فيعود العالم بعد ذلك عودا مماثلا لصورته السابقة، وذلك خلال «دورات معينة من الزمان». كذلك قال أنباد وقليس بتتابع أبدى لعوالم متتالية تكون ثم تفسد، وشهد له أفلاطون وأرسطو بأنه رأى العالم فى حالة تغير دائم، يتم خلاله تبادل السيطرة بين قوتى الحب والكراهية، بحيث يكمل الكون دورته كلما عاد أحد هذين العنصرين الى السيطرة الكاملة. واذا كنا فى كل هذه الآراء لم نصادف بعد عودا أبديا تتماثل فيه كل التفاصيل الدقيقة للعالم، فلاشك فى أن الفكرة قد ظهرت بحذافيرها لأول مرة لدى الفيثاغوريين. فهناك شواهد تقطع بأنهم رأوا الزمان يعود كما سار من قبل، فتتكرر كل حوادث العالم مثلما تتكرر فصول السنة بعد أن تتم دورتها[1].

ويمكننا أن نجد فى فلسفة نيتشه ما يدل على أن العود الأبدى يعنى أن العالم يمر بدورات لا متناهية، وتظل هذه الدورات تتكرر الى الأبد خلال الزمان اللامتناهى، كل منها مماثلة للأخرى فى كل صغيرة وكبيرة. ففى خطبة «الناقه»، على سبيل المثال، يقول نيتشه على لسان زرادشت: «سأعود مرة أخرى مع هذه الشمس، وهذه الأرض، وهذا النسر، وهذا الثعبان- لا

---

(١) د. فؤاد زكريا، نيتشه. ص ١٣٨ ، ١٣٩.

الى حياة جديدة أو حياة أفضل أو حياة شبيهة: سأعود أبدا الى نفس هذه الحياة فى كل صغيرة وكبيرة منها، لأدعو مرة أخرى الى العود الأبدى لكل الأشياء، ولأتكلم مرة أخرى عن وقت الظهيرة العظيم بالنسبة للأرض وللانسان، ولأعلن عن مجئ الانسان الأعلى»(١).

والثعبان الذى يتكلم عنه زرادشت يرمز الى الأبدية فى دورانها والتفافها وعودها الى حيث بدأت، أى يرمز الى العود الأبدى، والنسر يرمز الى ارادة القوة. والواقع أن العود الأبدى عند نيتشه يبدو على هذا النحو كأنه مذهب آلى اذ يظهر هذا العود بوصفه نموذجا على غرار دورة الأحداث الجزئية فى العالم ثم ينتقل الى العالم ككل. الا أن نيتشه فى الحقيقة يستخدم هذا النموذج نفسه، كما يقول ياسبرز، بوصفه رفضا للدورة الآلية وذلك لأن العمليات الجزئية داخل العالم لا تُظهر على الاطلاق تكرارا صارما لشئ معين. «أليس وجود أى اختلاف فى العالم المحيط كافيا لابطال فكرة دورة الوجود المتماثلة؟». ولكن اذا كانت الدورة لا تُحدث عودا لنفس الحالة بطريقة آلية فان الحالة الكلية، على الأقل، لكل القوى لابد أن تعود. «ان الحالة الكلية فيما يبدو تشكل الخصائص من جديد، فى ظل التفاصيل النهائية، ولذلك فان حالتين كليتين مختلفتين لا يمكن أن تشتركا فى شئ». وعلى أية حال فان نيتشه يميز تمييزا واضحا بين العود الدائرى لحالة العالم كله وجميع الدورات الآلية الممكنة داخل العالم. انه ينظر الى العود بوصفه نموا عالميا لا يكّون الشكل الأعم للوجود فيه عالما آليا. ونشأة العالم الآلى تكون فى البداية لعبة لا يحكمها قانون داخل الكل، وهى لعبة تحظى فى النهاية بالثبات لأن قوانين الآلية لا تكون أبدية ولكنها تنشأ بوصفها استثناءات ومصادفات. «يبدو أننا نتطلب اعتباطية وعدم انتظام وحماقة بدائية، وهى أمور لا تتلاءم مع الآلية»(٢). فالانتظام الذى نراه فى العالم اذن ليس قانونا أصليا ولكنه مجرد اعتباطية أصبحت القاعدة كما يقول ياسبرز. والدورة أو العود الأبدى يتعلق «بالشكل الأعم للوجود»، ولا يتعلق بأى شئ مثل حدوث آلى جزئى داخل هذا الوجود. وبعبارة أخرى فان العود الأبدى، نظرا لأنه يتعلق بكلية الوجود لا يمكن النظر اليه بوصفه يتعلق بأى شئ جزئى معين داخل هذا الوجود. ونيتشه يؤكد ذلك بوضوح فيقول: «ولنحذر التفكير فى قانون هذه الدورة على أنه مشابه للحركات الدائرية داخل الدورة. فلم تكن الفوضى فى البداية والحركات الدائرية الثابتة لكل القوى فى النهاية، ولكن على العكس من ذلك فان كل الأشياء أبدية. واذا كان هناك فوضى من القوى، فهى اذن، مثل

---

(١) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Third Part. The Convalescent. P. 333.

(٢) Jaspers, Nietzsche. P. 355.

كل الأشياء الأخرى، أبدية وتعود في كل دورة. وعلى ذلك فان دورة العود ليست مثل الدورات الفعلية أو المتخيلة داخل العالم: انها دورة لا يمكن تحديدها، على حين أن كل الدورات داخل العالم ذات طبيعة محددة. كذلك فان القانون الأصلى للدورة يشبه قوانين الطبيعة. فقانون الدورة لا يمكن أن نتصوره على غرار قانون آخر، ولا يمكن تعريفه، على حين أن قوانين الطبيعة هى القواعد التى تحكم كل حدوث داخل العالم. وبالاضافة الى ذلك فإن ضرورة العود لها طبيعة مختلفة عن أى ضرورة محكومة بقوانين داخل العالم: «لنؤمن بالضرورة المطلقة للكل. ولكن لنحذر، فيما يتعلق بأى قانون، حتى ولو كان قانونا أصليا مستمدا من التجربة، التأكيد على أن مثل هذا القانون يهيمن على هذا الكل وأنه خاصية أبدية مميزة له». فليس من الممكن لأى قانون غائى أن يظهر داخل ضرورة العود. «ان فوضى الكل بوصفها استبعادا لأى نشاط غائى لا تتناقض مع فكرة الدورة: لأن فكرة الدورة هى ضرورة لاعقلية». ونتيجة لذلك، يعتقد نيتشه أن العالم يتبع مجرى ضروريا، ليس لأنه محكوم بقوانين، ولكن لأن القوانين غائبة على نحو مطلق، وكل قوة تحقق نتيجتها النهائية فى كل لحظة»(١). ولا شك أن تأكيد نيتشه على أن خاتم العود بقانونه الأصلى وضرورته لا يجب أن يختلط بالدورات الموجودة داخل العالم، يمكنه من استخدام مقولات مثل الضرورة والقانون ليعلو عليها، أى ليتجاوزها الى سر الوجود. ولكنه يفعل ذلك فى مثل هذا الطريق الذى ينحدر منه بعد ذلك مباشرة نحو فكرة العالم الفعلى بوصفه «الشكل الأعم للوجود». وعلى هذا النحو يستبدل فرضا عالميا بالعلو الفلسفى المدرك عن طريق التعالى الصورى(٢).

وهكذا فاننا فى مذهب العود الأبدى نواجه بوضوح علوا الى نوع من الوجود يختلف اختلافا جوهريا عن الموجودات الفيزيقية الآلية التى توجد داخل العالم. ولا ترجع أهمية العود الأبدى الى أنه ينطوى على مضمون علمى، ولكن أهميته ترجع الى أنه وسيلة لارتقاء الطبيعة الانسانية، فكل من يفهم العود الأبدى ويستطيع أن يتحمله يثبت بذلك قوته. وعندما ننظر الى هذه الفكرة نظرة نقدية تحليلية سنواجه فى جانبها الفيزيقى حجة علمية فاشلة. ومعناها الميتافيزيقى يثبت أنها نوع من أنواع الميتافيزيقا الدوجماطيقية السابقة على كانط. أما مغزاها الوجودى فانه يعبر ببساطة عن انكار الألوهية. وفى نفس الوقت فان التأمل النقدى فى حقيقة هذه الفكرة يكشف عن جوهر عملية العلو التى ينطوى عليها تفكير نيتشه والتى

---

(١) Jaspers, Nietzsche. P. 356.

(٢) Ibid. P. 357.

والتي أصبحت بالنسبة اليه شكلا خاصا من الوعي بالوجود. ان العود الأبدي يبدو مذهباً دقيقاً ذا مضمون محدد فقط باعتباره رمزا غير محدد للايمان(1).

ولا يخفى على أحد أن نيتشه يقدم العود الأبدي كنظرية أخلاقية أساسا «تبرر» الوجود الانساني وتعوضه عن حاجته الملحة الى «العلو» بعد أن أعلن عن موت الاله. فالعود الأبدي، بوصفه البديل الوحيد في حالة عدم وجود اله، هو في رأي نيتشه، الوسيلة الوحيدة التي يستطيع العالم بها أن يفلت من كل تشويه. فهذه الفكرة تساعد على التحقق الذاتي للعالم، وترفع من شأن الانسان فيه، وتزيد التأكيد المطلق على حدوده، وتتخلى عن الالوهية وعن كل الموجودات الأخرى التي يمكن أن تظهر بوصفها دخيلة ومناقضة لهذا العالم. وهذا هو السبب الذي مكن نيتشه من الحديث عن العود الأبدي بقوله: «ان هذه الفكرة تنطوي على أكثر مما تنطوي عليه كل الديانات التي تحتقر هذه الحياة بوصفها شيئا زائلا»، «انها ديانة الديانات»(2). وهكذا يؤكد نيتشه بهذه الفكرة تمسكه بالحياة على الأرض، ورفضه لكل فردوس لا يقوم عليها، وايمانه بأن «علو» الانسان انما يتحقق بتمسكه بالأرض لا بتطلعه الى السماء. «أنتم تنظرون الى أعلى حين تشعرون بالحاجة الى الارتفاع، أما أنا فأنظر لأسفل لأني مرتفع»(3).

ولعل أول نتائج الايمان بالعود الأبدي هي القبول الكامل للحياة. فالسؤال الذي سيطرحه كل مؤمن بالعود الأبدي حين يسلك أي سلوك هو: هل يمكنني أن أريد هذا السلوك مرة أخرى، بل مرات أخرى لا حصر لها؟ فمهمته الآن يمكن صياغتها على النحو التالي: «لكي تحيا ذلك السلوك يجب أن تريد الحياة مرة أخرى». وهذا أشبه ما يكون بأمر أخلاقي جديد، وهو أمر يقتضي أن أقيس كل شئ أشعر به وأريده وأفعله بمقياس واحد وهو ما اذا كنت أستطيع أن أريد نفس الوجود مرة أخرى. وهذا الأمر مجرد شكل يمكن أن يقبل عددا غير محدود من المضامين، كل منها يمكن أن يمارس ما هو مرغوب فيه الى الأبد بطريقته الخاصة فقط، وليس بوصفه شيئا صحيحا على نحو مطلق. «ليناضل ذلك الذي يمارس النضال بوصفه أعظم شعور، وليسترح ذلك الذي يمارس الراحة بوصفها أعظم شعور، وليطع ذلك الذي يمارس الطاعة والخضوع بوصفها أعظم شعور». فهذا الأمر لا يقتضي أنماطا محددة من الفعل، وطرقا من

---

(1) Jaspers, Nietzsche. P. 353.

(2) Ibid, PP. 364-365.

(3) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Zarathustra's Speeches. On Reading and Writing. P. 152.

السلوك، وأنواعا من الحياة، ولكنه يفسح المجال فقط للتقابلات المتطرفة والأحكام المتعارضة فيما يتعلق بالقيمة. ان هذا الأمر يقتضى شيئا واحدا فقط «لنطبع صورة الأبدية على حياتنا». وإذا نجح هذا القبول بالنسبة للحظة الواحدة فانه يصبح قبولا لكل شئ فى رأى نيتشه، بما فى ذلك الأشياء غير المرغوبة والمؤلمة، لأن كل الأشياء مرتبطة بعضها ببعض فى الوجود. يقول نيتشه: «هل قلت نعم لأى بهجة؟ آه ياصديقى، اذن فقد قلت نعم لكل شقاء. فكل الأشياء مرتبطة بعضها ببعض... وإذا رغبت فى شئ اذن فقد رغبت فى كل الأشياء. و «كل بهجة تبغى أبدية كل الأشياء». وفى طاعة الأمر القائل بأننى أحيا كى أرغب فى الحياة مرة أخرى، يمدنا حب الحياة بالشجاعة الحقيقية التى «تتغلب حتى على الموت»، عندما يأتى الأمر على النحو التالى: «أليس الموت كان حياة؟ فلتكن حياة من جديد!»[1].

ان العود الأبدى فى الواقع وسيلة للتعبير عن تجربة وجودية أساسية. انها تحثنى على أن أبذل قصارى جهدى فى أنشطة حياتى كى أبلغ أعظم شئ ممكن بالنسبة الىّ. فما يحدث مرة واحدة فى الوجود يحدث الى الأبد، وما أفعله الآن هو وجودى الأبدى، وما أكونه الى الأبد أقرره هذه المرة[2].

ثانيا- ان نيتشه يرى «قبول الحياة» حتى فى الرغبة فى الخلود نفسه. فالرغبة فى الخلود تدل على أنك تحب نفسك وتحب الحياة كما مارستها حتى الآن وأنك تناضل من أجل خلودها. وفكرة العود الأبدى تؤكد أنه «بين اللحظة الأخيرة للوعى والشعاع الأول للحياة الجديدة لا يوجد زمان. فالفترة الواقعة بينهما أشبه بوميض البرق، بينما يقيسها البشر ببلايين السنين أو يرونها لا تحصى على الاطلاق». فكل شئ فى الوجود، بناء على مذهب العود الأبدى، يشارك فى هذا الخلود. ويعبرنيتشه عن هذا بقوله: «ان كل الأشياء الماضيةخالدة: فالبحر يغمرها من جديد»[3].

ثالثا- ان قبول العود الأبدى يحتفل بانتصاره الحاسم بتحرره من كل ما هو ماض. فقد كانت الارادة تقف أمام الماضى كله وتشاهده وهى عاجزة تماما ازاءه. «والسبب فى عجزها هو أن الزمن لا يتراجع».«ذلك الذى كان»، «وهو اسم الحجر الذى لا يدور». ولكن الآن وبعد أن حصل الانسان على فكرة العود الأبدى يستطيع أن يعرف أن كل «ما هو ماض» يبقى مبعثرا

(١) نقلاً عن: Jaspers, Nietzsche. P. 360.

(٢) Ibid. P. 365.

(٣) Ibid. P. 361.

وملغزا ومفزعا وعرضيا حتى تتحكم فيه الارادة الخلاقة. ولكن الارادة لا تمتلك الماضى كله فقط بل تريده أن يعود بوصفه مستقبلا. ولقد وقع نيتشه هنا فى تناقض، الأمر الذى يقع فيه كل فكر يتعالى، فهو يؤكد أن الارادة تمتلك حرية احداث ما لم يحدث بعد، وفى نفس الوقت يؤكد أن الارادة نفسها هى الدورة التى تُكرر ما حدث بالفعل، وهما قضيتان متعارضتان وتبطل كل منهما الأخرى. فالصيرورة الحتمية داخل خاتم العود الأبدى وحرية العيش فى ظل الأمر الجديد بهذه الطريقة بحيث أريد أن أعيش هذه الحياة من جديد الى الأبد، تبطل كل منهما الأخرى. ولكن هذا الوعى الخلاق بالحرية، فى هذا الشكل الخاص، لا يميز نيتشه فقط، بل ينتمى أيضا الى أى مذهب متعال فى الحرية. ونجد مثل هذا التناقض عند القديس أوغسطين، ومارتن لوثر، وكانط أيضا[1].

رابعا- وأهم نتيجة من نتائج قبول العود الأبدى هى «حب المصير». ويستخدم نيتشه تعبير «حب المصير» ليشير به الى تأكيد الوجود الذى يكون فى نفس الوقت تأكيدا لرغبتى الخاصة. وعندما كان نيتشه فى الثامنة عشرة من عمره نظر الى العلاقة بين الارادة الحرة وكلية الأحداث فى علاقتها بفكرة القدر، وانتهى الى أن «الارادة الحرة ليست الا أعلى قوة للقدر». فبينما تنطوى حرية الارادة «بالنسبة للفرد على مبدأ الانفصال عن الكل»، «فان القدر يضع الانسان فى علاقة عضوية مع النمو الكلى»، و «الحرية المطلقة للارادة بدون قدر يمكن أن تجعل الانسان على صورة الاله، والقَدَرية يمكن أن تجعله على صورة الآلة»[2].

وفى الفترة المتأخرة من حياته عبر نيتشه عن الوجود داخل الصيرورة بمصطلح أبدية العود. «ففى الصيرورة تكون كل الأشياء مخادعة غير واضحة. واللغز الذى يجب أن يحله الانسان يمكن أن يحله فقط عن طريق الوجود، وهو الذى يوجد ولا يمكن أن يفنى. ان الانسان يبدأ الآن فى تقدير اندماجه العميق بالصيرورة والوجود». وعلى أية حال، فان الوجود يمكن ادراكه فقط عن طريق عناق محب للوجود الحقيقى، من خلال حب المصير الذى يجد طريقه من ينبوع الصيرورة الى الوجود الانسانى، ويمسك بالوجود داخل الصيرورة[3].

ان حب المصير بوصفه تأكيدا للضرورة يشير الى وحدة الصيرورة والوجود فى مصير الفرد داخل العالم، وحدة اختياره وقبوله. وفى هذا الحب يصبح روح النشاط الحقيقى للفرد وتجربة

(1) Jaspers, Nietzsche. P. 362.

(2) Ibid. P. 367.

(3) Ibid. P. 368.

الأحداث في الوجود شيئا واحدا. وكل شئ يعتمد على تفسير نيتشه لمعنى الضرورة. ان الضرورة التى يقصدها نيتشه هنا ليست مقولة الضرورة التى تنطبق على العمليات السببية التى تخضع لقوانين الطبيعة التى تلائم النزعة الآلية، ولكنها الضرورة التى انبثقت فى عقل نيتشه عندما هاجم «تأليه الضرورة»، وعندما قال: «اننى لا أدعو الى الاستسلام للضرورة»، معارضا بذلك اخضاع التاريخ الانسانى للضرورة الشاملة. وعلى ذلك يجب علينا فى البداية أن نعرف الضرورة بوصفها ضرورية. وفيما يتعلق بالاتجاه الذى ينظر الى هذه المقولة بوصفها مقولة مطلقة يتكلم نيتشه حتى عن «محو فكرة الضرورة». والقدر عند نيتشه هو تلك الضرورة التى لا تكون مقولة. انه ليس قانونا من قوانين الطبيعة، وليس قانونا من قوانين الغائية، وليس قوة قاهرة يمكن تقديرها. انه يتضمن الصدفة، والقانون، والفوضى، والغائية. ومذهب العود الأبدى ينطوى على هذا النوع من الضرورة فى زعمه بأنه اذا كانت كل الأشياء التى تحدث، تحدث بطريقة ضرورية، اذن فلابد أننى حلقة فى سلسلة الضرورة، لابد أننى جزء من القدر.

ان حب المصير على هذا النحو ليس خضوعا سلبيا للضرورة ولكنه بالأحرى «استمتاع بكل أنواع الشك والتجريب» بوصفه تعبيرا عن النشاط الحر. وبناء على ذلك يقول نيتشه: «لا يجب فقط أن نتحمل الضرورة، بل يجب أيضا أن نحبها». ويقول أيضا: «أجل! سوف أحب كل ما هو ضرورى فقط! أجل ليكن حب المصير هو حبى الأخير!». «اننى أريد أن أتعلم أكثر وأكثر أن أرى الضرورة فى الأشياء بوصفها جمالا. ان حب المصير هو حبى». ان ما يرغبه نيتشه يعبر عنه بقوله: «ان الضرورة لا تؤذيني، وحب المصير هو طبيعتيَ العميقة». وهذا الاتجاه الأساسى يعبر عنه نيتشه عن طريق تأكيد العود الأبدى. «ان أعظم حالة يمكن أن يصل اليها الفيلسوف تتسم باتجاه ديونيسيوسى بازاء الوجود. وصياغتى لهذه الحالة هى حب المصير». ان هوية الأضداد هى التعبير المتعالى عن ماهية الوجود التى لا يمكن صياغتها فى مقولة. وعلى ذلك فان القدرية عند نيتشه، مثل الافتقار المسيحى للارادة الحرة أمام الاله، لا تعبر عن السلبية بل بالأحرى تعبر عن الدافع الى النشاط النبيل الحقيقى الذى يمكن أن يتجاوز أى ضرورة معروفة فى العالم لأنها تواجه ضرورة من نوع مختلف(١). ولعل هذا هو الذى جعل نيتشه ينادى الضرورة وكأنه ينادى إلهة فيقول:

يانجمة الوجود الأعلى!

---

(١) Jaspers, Nietzsche. PP. 369-370.

يالوحة الصور الأبدية!
أنتِ تأتى الىّ
ان جمالكِ الصامت
الذى لم يشاهده أحد
لم يغرب عن عينى
يا درع الضرورة!
يالوحة الصور الأبدية!
لكنكِ تعرفين
أن ما يكرهه الجميع أحبه أنا وحدى
أنكِ أبدية
أنكِ ضرورية
ان حبى مشتعل الى الأبد
بالضرورة فقط
يادرع الضرورة!
يا نجمة الوجود الأعلى!
لا تبلغكِ الأمانى
ولا يعيبكِ أى رفض
انكِ الاقرار الأبدى للوجود
وانى الاقرار الأبدى لكِ
لأننى أحبكِ أيتها الأبدية![1].

وهكذا فان أعظم ارادة فى رأى نيتشه هى ابتغاء الضرورى، أى ما سوف يأتى بالضرورة ومعنى ذلك أن الانسان يمكنه المواءمة بين الضرورة والحرية بخضوعه للضرورة بملء الحرية. «وكما أن الماضى يكتسب ميزات فى المستقبل، والمستقبل يكتسب ميزات فى الماضى، تصبح الضرورة الآن ملازمة للحرية وبالعكس»[2]. وعلى هذا النحو يقدم نيتشه معنى جديدا للحرية ينطوى فى داخله على معنى الضرورة، وبعبارة أخرى فانه يقدم نوعا من المواءمة بين الضرورة والحرية. وأخيرا نستطيع أن نقول مع شاخت: ان حب المصير هو كلمة نيتشه الأخيرة[3].

(١) نقلا عن: Jaspers, Nietzsche. P. 370.

(٢) فنك، فلسفة نيتشه. ص ١٢٥.

(٣) Schacht, Hegel and After. P. 15.

الانسان الأعلى بوصفه هدف أخلاق القوة

ان فلسفة القوة عند نيتشه تبلغ أوجها فى رؤيته المزدوجه للعود الأبدى والانسان الأعلى[١]. ويجب أن نلاحظ قبل كل شئ أن نيتشه لم يبتكر لفظ «الانسان الأعلى» وذلك لأننا نجد لفظ «الانسان الأعلى» فى كتابات لوكيان فى القرن الثانى الميلادى. ونيتشه كعالم لغوى كلاسيكى قد قرأ لوكيان وأشار اليه فى كتاباته عدة مرات. وفى اللغة الألمانية استخدم هذا اللفظ هنريك موللز وهردر وجيته، ولكن نيتشه بالطبع قد أعطى المصطلح معنى جديدا[٢]. وفى «زرادشت» يجعل «الانسان الأعلى» ظهوره العلنى المهم جنبا الى جنب مع العود الأبدى وارادة القوة، وهى الأفكار التى لم تنمُ تماما قبل أن يقدمها زرادشت. وخطبة زرادشت الأولى الى البشر تبدأ بالكلمات التالية: «اننى ابشركم بالانسان الأعلى. فالانسان كائن يجب أن تنتصروا عليه. فماذا فعلتم لكى تنتصروا عليه؟»[٣]. وعلى ذلك فان مفهوم «الانسان الأعلى»، كما يقول كاوفمان، يرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم «الانتصار». فالانسان كائن يجب أن تنتصر عليه، والانسان الذى ينتصر على ذاته يصبح انسانا أعلى»[٤].

ويؤكد نيتشه عقب هذا الاعلان على الفور أن هذا «الانسان الأعلى» ينتمى الى «الأرض» لا الى عالم آخر مفارق، بل انه يمثل فى الحقيقة معنى هذه الأرض. وهو يكرر هذا التأكيد ليتجنب اساءة فهمه فيقول: «اننى أبشركم بالانسان الأعلى، فالانسان الأعلى هو معنى الأرض. فلتجعلوا ارادتكم تقول: ان الانسان الأعلى يجب أن يكون معنى الأرض»[٥]. وامعانا منه فى تأكيد هذا المعنى يناشد البشر بعد ذلك مباشرة أن يظلوا أوفياء للأرض وألا يتطلعوا الى عالم آخر مفارق فيقول: «أناشدكم يا اخوانى أن تظلوا أوفياء للأرض، وألا تصدقوا أولئك الذين يحدثونكم عن آمال فى عالم آخر، فهم يدسون لكم السم سواء عن عمد أو عن غير عمد»[٦]. وهذا الانسان الأعلى الذى يمثل معنى الأرض هو وليد الموجود الانسانى

---

(١) Kaufmann, Nietzsche. P. 307.

(٢) Ibid. P. 308.

(٣) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Zarathustra's Prolgue. Sec. 3. P. 124.

(٤) Kaufmann. Op. Cit. P. 309.

(٥) Nietzsche, OP. Cit. P. 125.

(٦) Nietzsche, OP. Cit. P. 125.

الذى نعرفه أو حفيده، وهذا هو ما يوضحه نيتشه على لسان زرادشت بقوله: «ربما لا تكونون أنتم أنفسكم، يا أخواني، هذا الانسان الأعلى، ولكنكم تستطيعون أن تعيدوا خلق أنفسكمْ بأن تكونوا آباء له وأجدادا، وليكن هذا أعظم خَلْق لكم»[1].

وهنا يجب أن نلاحظ أن نيتشه لا يقول «لن تكونوا أنتم أنفسكم هذا الانسان الأعلى» بل يقول «ربما لا تكونون». ولا شك أن لفظ «ربما» يوحى لنا بأن نيتشه لا ينفى امكان ظهور الانسان الأعلى من بين أولئك الذين يعيشون فى زمانه والذين سيكونون آباء له وأجدادا. ولكن هذا ليس أمرا هينا يتاح لكل انسان بل هو أمر خطير يقتضى جهدا عظيما من جانب الانسان لكى يتحرر من كل تراث الماضى ويتحدى جميع الآلهة ويؤمن بأنه الاله الوحيد على الأرض، وهذا هو ما يعبر عنه نيتشه بقوله: «على الخالق اذا أراد أن يكون هو بنفسه طفل الولادة الجديدة أن يتدرع بعزم المرأة التى تلد فيتحمل أوجاع مخاضها»[2]. ويؤكد رأينا هذا مفهوم نيتشه عن «الزواج»، فالزواج الحقيقى فى رأى نيتشه هو ذلك الذى يلتقى فيه رجل وامرأة «يشتاقان الى الانسان الأعلى»، فلا يريدان طفلهما باعتباره يمثل جيلا آخر بل باعتباره يتفوق عليهما[3]. هذا هو الزواج المقدس في رأى نيتشه حيث يجد كل طرف من الزوجين مبررا لأن يعيش من أجل الآخر، ألا وهو طفل الولادة الجديد، الذى يمثل الهدف الحقيقى من الزواج والمبرر الوحيد له. وهذا التفسير هو مفتاح الخطبة التى تحمل عنوان «الطفل والزواج» حيث يقول زرادشت: «لدى سؤال أوجهه اليك وحدك، ياأخى، لأسبر أعماق روحك. انك شاب تتمنى زوجة وطفلا، ولكنى أسألك، هل أنت مؤهل لهذه الأمنية؟ هل أنت الرجل المنتصر، المسيطر على نفسه، الضابط لحواسه، السيد على فضائله؟ أو أن أمنيتك مجرد شهوة حيوانية، أو خشية منفرد، أو افتقار للسلام مع نفسك؟ لتشتاق بانتصارك وبحريتك الى طفل، اذ يجب عليك أن تبنى الأنصاب لانتصارك ولحريتك، ويجب عليك أن تبنى ما يتفوق عليك ويتجاوزك، ولكن يجب عليك أولا أن تبنى نفسك، روحا وبدنا. ولا يجب عليك فقط أن تعيد خلق نفسك بل عليك أن تخلق شيئا أعلى منك، وربما تساعدك حديقة الزواج على ذلك. يجب عليك أن تخلق بدنا أعلى من بدنك، ليكون حركة أولى، وعجلة تدور حول نفسها، يجب عليك أن تخلق خالقا. ان الزواج، فى تصورى، هو ارادة اثنين لخلق الفرد الذى يكون

---

(1) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Zarathustra's Prologue. Second Part. PP. 197-198.

(2) Ibid. P. 199.

(3) نقلاً عن: Kaufmann. Nietzsche. P. 311

أعلى منهما، والاحترام المتبادل بين هذين الاثنين، واحترامهما لمثل هذه الارادة هو ما أسميه بالزواج. فليكن هذا هو معنى زواجك وحقيقته، أما ما يسميه الغوغاء والتافهون بالزواج فانه للأسف فقر فى الروح يتقاسمه اثنان، ودنس فى الروح يتمرغ فيه اثنان، وقناعة بائسة تتحكم فى اثنين. ولكن الغوغاء يقولون ان زواجهم قد باركته السماء. اننى لا أحب سماء هؤلاء التافهين، هؤلاء الحيوانات الذين وقعوا فى الشَرَك السماوى. فلنترك هذا الاله الأعرج الذى يتقدم مترنحا ليبارك اثنين لم يجمع بينهما على الاطلاق»[١].

وينتقد نيتشه المفهوم الشائع عن الحب والمفهوم المسيحى عن «الزواج» نقدا شديدا مؤكدا أن المعنى الوحيد والحقيقى للزواج هو أنه ارادة اثنين لخلق ما يتفوق عليهما، أى لخلق الانسان الأعلى، فيقول: «ان ما تسمونه حبا هو مجرد حماقات يعقبها الحماقة الكبرى وهى الزواج. ان حب الرجل للمرأة وحب المرأة للرجل مجرد تلاق بين حيوانين، وحتى أفضل حب هو مجرد حرارة مؤلمة. انه مشعل ينير أمامكم الطرق إلى أعلى، وسيأتى يوم تحبون فيه ما يتفوق عليكم ويتجاوزكم. فلتتعلموا الحب أولاً، ولكى تتعلموه عليكم أن تتجرعوا المرارة من كأسه، فالمرارة تكمن فى كأس أفضل حب. وهذه المرارة تثير فيكم الشوق الذى يندفع كالسهم نحو الانسان الأعلى، وتثير فيكم الظمأ الى الخالق. فلتخبرونى يا اخوانى، هل هذه هى الارادة التى تدفعكم الى الزواج؟ اننى أسمى مثل هذه الارادة ارادة مقدسة، وأسمى مثل هذا الزواج زواجا مقدسا»[٢].

وهكذا يربط نيتشه برباط وثيق بين مفهوم «الزواج» ومفهوم «الانسان الأعلى» ليؤكد أن «الانسان الأعلى» انسان من لحم ودم وثمرة لعلاقة زوجية بين رجل وامرأة. والواقع أن فكرة «الانسان الأعلى» ليست وليدة فلسفة نيتشه المتأخرة فقط، بل هى فكرة راودته فى فلسفته المبكرة ولاحت لنا فى تأملاته. ففى التأمل الثانى أعلن نيتشه، كما يقول كاوفمان، أن «هدف الانسانية لا يكمن فى نهايتها بل يكمن فقط فى نماذجها الأعلى». وفى التأمل الثالث أعلن أن «هدف النمو يكمن فقط فى الموجودات الانسانية العظيمة الفريدة التى لا تكون آخر الموجودات فى الزمان بل هى موجودات عرضية تنتشر على نحو واضح». ويوضح نيتشه تشبيهات زرادشت عندما يعلن أن الفلاسفة والفنانين والقديسين هم الموجودات الانسانية على الحقيقة ومن سواهم يظل حيوانيا وأن الانسان الذى ينتصر على ذاته متساميا ببواعثه

---

(١) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. First Part. On Child and Marriage. PP. 181-182.

(٢) Ibid. P. 183.

وعواطفه، معطيا أسلوبا لشخصيته يصبح انسانا على الحقيقة أو كما يقول زرادشت يصبح انسانا أعلى»(١).

وهنا يجب أن نبين أن الانسان الأعلى عند نيتشه ليس ثمرة أخيرة لتقدم تطورى لأن مثل ذلك الانسان كما يقول نيتشه فى كتابه «عدو المسيح»: «قد ظهر فى الماضى ولكن بصورة استثنائية عرضية وليس بصورة يبتغيها الجميع، وذلك فى مقابل الانسان الذى يبتغيه الجميع وهو الانسان الأليف، المريض، المسيحى. ان الانسانية لا تمثل نموا نحو شئ أفضل وأقوى وأعلى بالمعنى المقبول اليوم. فالتقدم مجرد فكرة حديثة، أى فكرة زائفة. فالانسان الأوروبى اليوم أقل قيمة من الانسان الأوروبى فى عصر النهضة. وبالاضافة الى ذلك فليس من الضرورى أن يكون النمو ارتفاعا»(٢).

وهكذا يهاجم نيتشه المسيحية لأنها تروض الانسان وتعوق سموه «فالكنيسة ترسل كل الرجال العظماء الى الجحيم، وتحارب عظمة الانسان» كما يقول نيتشه فى كتابه «ارادة القوة». كذلك فانه ينكر الفكرة الحديثة عن التقدم فى نفس الوقت الذى يتحدث فيه عن الانسان الأعلى مبينا أنه قد وُجدَ فى عصور كثيرة فى الماضى. ونفس هذه الفكرة نجدها فى «التأمل الثالث» حيث يقول: «ان هدف النمو يكمن فقط فى الموجودات العظيمة الفريدة التى لا تكون آخر الموجودات فى الزمان، بل هى موجودات عرضية تنتشر على نحو واضح». ويتكرر هذا التفسير للانسان الأعلى بوضوح فى كتابه «هو ذا الرجل» حيث يقول نيتشه: «ان كلمة الانسان الأعلى باعتباره نقيض الانسان الحديث والانسان الطيب والانسان المسيحى وغيرهم من العدميين، والتى جاءت على لسان زرادشت الذى ألغى الأخلاق، قد فهمت فى الغالب على عكس ما يقصد زرادشت، أعنى باعتبارها تشير الى نوع مثالى من البشر، نصف قديس ونصف عبقرى. ولقد شك بعض الباحثين فى أننى أعبر فى هذه الفكرة عن النزعة الداروينية، بل لقد فسرها بعضهم بفكرة عبادة الأبطال عند كارليل، وهى الفكرة التى أنكرتها بطريقة ماكرة جدا»(٣). ومن ناحية أخرى فان زرادشت يقول: «ما القرد بالنسبة للانسان؟ انه أضحوكة أو عار مؤلم. وهكذا يجب أيضا أن يكون الانسان بالنسبة للانسان الأعلى، أضحوكة أو عارا مؤلما. لقد سلكتم طريقكم من الدودة الى الانسان، ولكن مازال فيكم من الدودة الكثير. لقد كنتم فى وقت من الأوقات قرودا، ومازال الانسان حتى اليوم قردا أكثر من القرود»(٤).

---

(١) Kaufmann, Nietzsche. PP. 311-312.

(٢) Ibid. P. 312.

(٣) Ibid. P. 313.

(٤) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Zarathustra's Prologue. Sec. 3. P. 124

وبناء على هذه العبارة التى قالها زرادشت أيضا لا نستطيع أبدا أن نقول ان الانسان الأعلى ثمرة لتقدم تطورى لأن التطور لا يعنى أبدا أن الانسان مازال قردا حتى اليوم أو أن فيه من الدودة الكثير. وحين يقول نيتشه: «ان الانسان حبل مشدود بين الحيوان والانسان الأعلى، حبل على هاوية» فانه يعنى، كما يقول كاوفمان، أن الانسان يوجد بداخله معا: الانسان العادى الذى هو أقرب الى الحيوان من حيث عدم قدرته على الخلق والابداع، والانسان الأعلى الخالق المبدع[1]. ان عظمة الانسان، كما يقول نيتشه، تكمن فى أنه جسر وليس غاية، وما يمكن أن نحبه فى الانسان أنه يمهد للانسان الأعلى ثم يزول[2]. ويقول نيتشه على لسان زرادشت: «ان الانسان الأعلى قريب من قلبى، انه شغلى الشاغل الوحيد، ولا أقصد به جارى الضعيف الذى يبعث على الأسى، كما لا أقصد به انسانا أفضل منه. ان ما أحبه فى الانسان هو أنه تحول وتدهور». ومعنى ذلك، كما يقول ياسبرز، أن نيتشه لا يهتم بما هو مرئى فى الانسان أو بما هو محتجب فيه، ولكنه بالأحرى يهتم بالمستقبل البعيد عن الانسان والذى يجب الوصول اليه عن طريقه. فايجاد الانسان الأعلى هو مهمتنا، وهذا ما يعبر عنه نيتشه بقوله: «ان من طبيعتنا أن نخلق كائنا أعلى من أنفسنا، أن نخلق ما يتفوق على أنفسنا! ذلك هو ما يدفعنا الى أن ننجب، وهو الدافع وراء أنشطتنا ومنجزاتنا. وكما أن كل ارادة تستلزم هدفا، فان الانسان يستلزم كائنا يعطى وجوده هدفا». يجب خلق الكائنات «التى تتفوق فى سموها على الجنس البشرى كله»، «يجب أن يأتى الينا فى وقت من الأوقات هذا الانسان المخلّص الذى يعطى للأرض هدفها، هذا المنتصر على الاله المسيحى والعدمية»[3].

ويميز كاوفمان بين عبادة الأبطال عند كارليل* ومفهوم الانسان الأعلى عند نيتشه فيقول ان كارليل، باعتباره مؤرخا، يرى أن الرجال العظماء يصنعون التاريخ، وأن المجتمع يعتمد على عبادة الأبطال، وأنه بدون الأبطال لن يكون سوى الفوضى التى يمقتها. أما بالنسبة لنيتشه فان الانسان الأعلى لا تكمن قيمته فى كونه وسيلة للحفاظ على المجتمع، بل ان

(١) Kaufmann, Nietzsche. P. 310.

(٢) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Zarathustra's Prologue. Sec. 4. P. 127.

(٣) نقلاً عن: Jaspers, Nietzsche. P. 167.

* هو توماس كارليل(١٧٩٥-١٨٨١). مؤرخ اسكتلندى عظيم. درس الفلاسفة المثاليين الألمان بعمق، وبذل جهدا كبيرا ليقدمهم الى القراء الانجليز. لم يكن فيلسوفا صاحب مذهب بأى معنى من المعانى، ولكن عقله الذكى أثر تأثيرا واسعا على الأفكار التى قدمها فى مجال الأخلاق. ومن أهم كتبه «الأبطال وعبادة الأبطال»

V. Runes, Dic. of Philosophy. S.V. Carlyle. PP. 44-45.

قيمته في ذاته لأنه يجسد حالة الموجود الذى نصبو اليه جميعا، ففيه تكمن القيمة النهائية الوحيدة الكائنة، ونيتشه ينتقد المجتمع لأنه يعوق نمو الانسان الأعلى[1].

وعلى ذلك فان نيتشه لم يكن معجبا بنابليون باعتباره الوسيلة التى أنهت الفوضى الثورية، بل كان معجبا بالثورة باعتبارها الوسيلة التى أوجدت نابليون. وهذا هو ما عبر عنه نيتشه فى كتابه «ارادة القوة» بقوله: «ان الثورة أوجدت نابليون وذلك هو مبررها. ومن أجل غنيمة مماثلة يجب على الانسان أن يصبو الى الانهيار الفوضوى لحضارتنا كلها. ان قيمة الموجود الانسانى لا تكمن فى فائدته لأنه يمكن أن يوجد حتى لو لم يكن هناك أى انسان يستفيد من وجوده». وعلى أية حال فان ما أعجب نيتشه فى نابليون ليس انتصاراته العسكرية أو تاجه الامبراطورى ولكنه بالأحرى وجد فى نابليون نقيض حروب التحرير الألمانية ونقيض ميلاد القومية الألمانية وهو الى جانب جيته يمثلان أعظم رمز حديث للمثل الأعلى الأوروبى الجيد. ان نابليون الذى أعجب به نيتشه كان، على حد تعبير هيجل، روح العالم على صهوة حصان. ذلك الروح الذى ألهم رجالا مثل بيتهوفن وجيته[2]. وعلى أية حال فان نيتشه لم يعتبر نابليون انسانا أعلى، ففى كتابه «أصل نشأة الأخلاق» يسميه «هذا المركب من اللاانسانى وما يتفوق على الانسان». ومن الواضح أن نيتشه لم يكن مفتونا بصفات نابليون اللاانسانية. وفى كتابه «ارادة القوة» نجد عبارة تفسر موقف نيتشه من نابليون حيث يقول: «ان نابليون نفسه، على أية حال، قد فسد بالوسائل التى كان عليه أن يستخدمها وفقد نبل شخصيته». ويأتى قيصر بعد ذلك كمثل أعلى فى رأى نيتشه، لكن نيتشه لم يتطلع الى نجاحه العسكرى أو السياسى، بل رأى فيه تجسيدا للرجل العاطفى الذى يسيطر على عواطفه: انه الرجل الذى يدرك، فى مواجهة الفسوق والانحلال العالمى، الانحطاط باعتباره جزءا من روحه، وينجز عملا فريدا من تكامل النفس وخلقها والسيطرة عليها[3].

وعلى هذا النحو نستطيع أن نسجل هنا عدة ملاحظات أساسية:

أولا - ان الانسان الأعلى ليس كائنا مفارقا.

ثانيا- انه ليس حلقة جديدة أخيرة فى سلسلة تطور الكائنات الحية بالمعنى الذى يقصده دارون.

---

(١) Kaufmann, Nietzsche. PP. 313-314.

(٢) Ibid. P. 314.

(٣) Ibid. PP. 315-316.

ثالثا- انه ليس بطلا من أبطال كارليل.

رابعا- انه ليس بطلا سياسيا أو عسكريا.

ان الانسان الأعلى هو نفس هذا الانسان الذى نعرفه عندما ينتصر على ذاته ويتخلص تماما من نقائصها فيصبح ارادة قوية خلاقة تقبل على الحياة وتبدع فيها مهتدية بشمس العود الأبدى. انه، كما يقول كاوفمان، الانسان الديونيسيوسى الذى يصفه نيتشه تحت اسم جيته بأنه قد انتصر على طبيعته الحيوانية ونظم فوضى عواطفه وتسامى ببواعثه وأعطى أسلوبا لشخصيته، أو كما قال نيتشه عن جيته «انه درب نفسه على الكمال وخلق نفسه» وأصبح «رجلا متسامحا، ليس عن ضعف ولكن عن قوة» انه «الروح الذى أصبح حرا»(١).

أما عن «الدور» الذى تلعبه فكرة الانسان الأعلى فى فلسفة الأخلاق عند نيتشه فانه يتضح لنا من السياق الذى تتبدى فيه فى «زرادشت». فزرادشت نيتشه يبشر بالانسان الأعلى بعد أن يعلن عن «موت الاله المسيحى» مباشرة. ومعنى ذلك أنه يقدم الانسان الأعلى كبديل عن «الاله المسيحى» تماما مثلما يقدم العود الأبدى كبديل عن «الحياة الأبدية» التى تبشر بها المسيحية. ومن على «الجزر السعيدة» يقول زرادشت أيضا: «ان الاله مجرد افتراض، ولكنى أريدكم ألا تفترضوا وراء حدود ارادتكم الخلاقة. هل تستطيعون أن تخلقوا الها؟، اذن فلا تحدثونى عن أى اله. ولكنكم تستطيعون حقا أن تخلقوا الانسان الأعلى. وربما لا تكونوا أنفسكم هذا الانسان، يا اخوانى، ولكنكم تستطيعون أن تعيدوا خلق أنفسكم بأن تكونوا آباء له وأجدادا: فلتجعلوا هذا أعظم خَلْق لكم»(٢).

وعلى هذا النحو يتضح لنا أن نيتشه يقدم فكرة الانسان الأعلى فى نفس الوقت الذى يعلن فيه عن «موت الاله». ولعل هذا هو الذى جعل نيتشه يقول فى «العلم المرح» ان الوقت المناسب لاعلان «موت الاله» لم يأت بعد ولن يأتى الا عندما يطلع علينا زرادشت فيبشر «بموت الاله» ويقدم الانسان الأعلى عوضا عنه. لكن نيتشه لا يقدم هذه الفكرة لتكون أساسا لعالم غيبى آخر ينتقص من قيمة العالم الأرضى المحسوس بل لتكون «تبريرا» للحياة على الأرض بعد اعلان موت الاله المسيحى. ومن الواضح، كما يقول ياسبرز، أن نيتشه يلغى العلو المجرد الذى تنطوى عليه فكرة الانسان الأعلى، مثلما يلغى فكرة الاله، اذ يقول: «اننا نرتفع دائما الى أعلى حتى نصل الى السحب فنضع عليها بالوناتنا الملونة بألوان بهيجة ثم نسميها

---

(١) Kaufmann, Nietzsche. P. 316.

(٢) Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra. Second Part. Upon the Blessed Isles. PP. 197-198.

بالآلهة والبشر الأعلون، وهم على درجة من التفاهة تتناسب مع عروشهم (أى السحب)! كل هذه الآلهة والبشر الأعلون! آه! كم أنا تعب من هذا النقص»[1].

ان فكرة الانسان الأعلى، فى تصورنا، تلعب فى المرحلة الأخيرة من حياة نيتشه الدور الذى كانت تلعبه «التراجيديا» فى المرحلة الأولى من حياته والتى يعبر عنها كتابه «ميلاد التراجيديا». ويبدو واضحا لنا بعد هذا كله أن خلق الانسان الأعلى هو الهدف الأسمى الذى تسعى الأخلاق عند نيتشه الى تحقيقه والذى تدخل فى سبيله فى حرب مع كل الأخلاق التقليدية السائدة.

(١) نقلاً عن: Jaspers, Nietzsche. P. 168.

تأثير نيتشه فى الفكر الانسانى

لقد كانت فلسفة نيتشه دائما وما زالت مثار اهتمام المفكرين وموضوع اختلاف بينهم، واستطاعت هذه الفلسفة أن تحتفظ بسحرها وجاذبيتها التى عرفت بها حتى اليوم. وعلى الرغم مما وجه من نقد الى فلسفة نيتشه بصفة عامة الا أن ذلك النقد لم يكن ليقلل من أهميته فى تاريخ الفكر الانسانى حتى لقد ذهب كاوفمان الى أن قليلا من المفكرين فى كل عصر هم الذين يستطيعون أن يؤثروا فى الفكر مثلما يؤثر نيتشه(١).

ان التأثير الذى تركه نيتشه فيمن جاؤا بعده من المفكرين تأثير عميق بحيث لا يستطيع أحد انكاره أو اغفاله، ولم يقتصر هذا التأثير على مجال الفلسفة فقط ولكنه امتد أيضا الى مجال علم النفس والأدب والتفكير بصفة عامة. لقد كان نيتشه، كما يقول كاوفمان، ملهما لكثير من الكتاب العظماء فى القرن العشرين مثل توماس مان، وهسه، وريلكه، وجوتفريدين، وأندريه مالرو، وأندريه جيد، وجان بول سارتر، وألبير كامى، وجورج برناردشو، ويتس، ويوجين أونيل. لقد كتب توماس مان وبن وجيد وكامى وشو مقالات عن نيتشه وتكلم جيد كثيرا عنه فى صحيفته. وتكلم مالرو عن حياة نيتشه فى «الدكتور فاوست». وأثنى أونيل على نيتشه عند استلامه جائزة نوبل وأكد أنه يدين له بأعظم دين. ولم يكن هؤلاء المفكرون، باستثناء سارتر، مهتمين أساسا بالفلسفة ولكنهم مع ذلك قد فهموا الكثير من أفكار نيتشه الأساسية أفضل مما فهمها معظم الفلاسفة، كما أنهم اهتموا به كانسان. ولقد كشف ارنست جونز بعد موت فرويد، فى الجزء الثانى والثالث من كتابه «حياة سيجموند فرويد ومؤلفاته» الى أى مدى كان فرويد مهتما بنيتشه. ولقد كان مارتن بوبر فى الثمانين من عمره عندما ذكر فى «سيرته الذاتية» أنه قد ترجم الجزء الأول من «زرادشت» الى اللغة البولندية عندما كان شابا. وفى عام ١٩٦٨ بين الجزء الأول من «رسائل جاييم ويزمان» كيف أن الرجل الذى قاد الحركة الصهيونية وأصبح أول رئيس لاسرائيل قد ذكر نيتشه مرارا وتكرارا فى رسائله الى زوجته فى المستقبل، فيقول على سبيل المثال فى رسالة كتبها فى الثالث من أغسطس عام ١٩٠٢: «انى أرسل اليك نيتشه، فلتتعلمى أن تقرأيه وتفهميه، فهو أفضل وأجمل شئ أستطيع أن أرسله اليك»(٢).

(١) Kaufmann, Existentialism from Dostoevsky to Sartre. P. 127.

(٢) نقلاً عن Kaufmann, Nietzsche. P. 419.

وعلى هذا النحو فان تأثير نيتشه فى الفلسفة الوجودية عند ياسبرز وهيدجر وسارتر لم يكن سوى مظهر واحد فقط من مظاهر تأثيره المتعددة[1]. ان العلاقة بين نيتشه والفلسفة الوجودية والفلسفة التحليلية تثير اهتمام الباحثين فى الوقت الحاضر. فلقد كتب ياسبرز وهيدجر وكامى عن نيتشه، الا أن تأثير نيتشه فى تفكيرهم لم يزل بحاجة الى دراسات تكشف عنه[2].

ويقدم كاوفمان مسرحية «الذباب» عند سارتر ورواية «السقوط» عند كامى كنموذجين واضحين يبرزان تأثير نيتشه فى الفلسفة الوجودية. ان تأثير نيتشه فى مسرحية «الذباب» تأثير كبير، وفقرات قليلة من مسرحية سارتر تبين هذا التأثير. ففى المشهد الرابع من الفصل الثانى يقول أورست لالكترا: «هناك طريق آخر، انه طريقى... يجب علىّ أن أهبط، أتفهمينى؟ يجب علىّ أن أهبط بينكم». ويقول أيضا: «لنفترض أننى أخذت على عاتقى كل جرائمهم، ولنفترض أننى أريد أن أنال لقب «سارق الندم» وألقى على نفسى كل ندمهم». وهنا نجد صدى فقرات ثلاث مختلفة عند نيتشه: الفقرة الأولى يقول فيها: «هذا هو طريقى، فأين طريقك؟ هكذا أسأل أولئك الذين يسألونى عن الطريق لأنه لا يوجد طريق للجميع». والفقرة الثانية يقول فيها: «يجب علىّ أن أهبط الى الأعماق كما فعلت أنت فى المساء حين ذهبت وراء البحر حاملا نورك للعالم السفلى، أيها النجم الزاخر بالكنوز. يجب علىّ أن أتوارى كما يقول الانسان الذى أريد أن أهبط اليه». والفقرة الثالثة يقول فيها: «لقد هبط الاله على الأرض وحمل ذنوب كل البشر بلا عقاب، لأن الذنوب أصبحت الهية»[3].

ان الهجوم على المسيحية يسود مسرحية «الذباب» ويصبح أورست عدوا كبيرا للمخلّص المسيحى وبطلا نيتشويا حقيقيا. وحتى «طنين الذباب المؤذى» نجده فى الجزء الأول من «زرادشت» فى فصل بعنوان «ذباب السوق». وفى المشهد الخامس من الفصل الأول يقول زيوس لايجست: «أتعرف ماذا كان سيحدث لأجاممنون لو لم تقتله؟ كان سيموت بعد ثلاثة أشهر من جراء سكتة قلبية، ولكن جريمتك قد خدمت غاياتى. لقد نظرت الى فعلك فى رعب ولم تتبرأ منه، فيا للفائدة التى عادت علىّ من فعلك! ففى مقابل رجل واحد ميت غرق عشرون ألف آخرون فى الندم» ولنقارن هذه الفقرة بفقرتين عند نيتشه، اذ يقول نيتشه فى

(1) Kaufmann, Existentialism from Dostoevsky to Sartre. P. 121.

(2) Kaufmann, Nietzche. P. 222.

(3) Kaufmann, Tragedy in Philosophy. P. 303.

القسم الأول من «أفول الأصنام»: «ليس من أجل اصابة الانسان بالجبن فى أفعاله، وليس من أجل تركه فى موقف حرج بعد ذلك. ان وخز الضمير بذئ». ويقول فى «ارادة القوة»: «ان وخز الضمير علامة على أن الشخصية غير كفء للفعل». ولكن هاتين الفقرتين لا تعطيان فكرة كافية عن تأثير نيتشه فى هذه النقطة. ان موقف سارتر المروع والمتعمد بازاء الموت باعتباره طبيعيا وبازاء الشعور بالذنب موقف نيتشوى عميق ومضاد للمسيحية(١). وفى الفقرة الثالثة التى يقدمها كاوفمان من مسرحية «الذباب» يسأل ايجست أورست: «ألا تشعر بالندم حقا؟» ويجيب أورست: «الندم؟ لماذا؟ انى أفعل ما هو صحيح». والواقع أن معارضة سارتر للندم لا تقتصر فقط على هذه الحالة التى يعتقد فيها أورست أنه «يفعل ما هو صحيح»، ولكنها بصفة عامة موقف أساسى فى مسرحية سارتر مثل فكرته القائلة بأنه شئ نبيل أن يتحمل الانسان الذنب على عاتقه من أن يتقبل العقاب فقط. والحقيقة أن الفكرتين لا تنتميان الى صوفوكليس بل الى نيتشه. وعلى ذلك يعد أورست مخلّصا لأنه يخلص البشر من الشعور بالذنب(٢).

وفى المشهد الثانى من الفصل الثالث يصف أورست تحقيقه المفاجئ لحريته فيقول: «لم يعد يوجد شئ فى السماء، لا خير ولا شر ولا أحد ليعطينى أوامره». وهنا على الفور نتذكر كتاب نيتشه «بمعزل عن الخير والشر» ونتذكر تأكيده على أن الانسان يعطى نفسه الصواب والخطأ وتأكيده على العزلة التى يلجأ اليها أولئك الذين يتركون عامة الناس وقيمهم التى أعطاها لهم الاله. وعندما يناشد زيوس أورست «أن يعود» يجيبه أورست بروح نيتشوية قائلا: «لن أعود فى ظل قانونك، فأنا محكوم علىّ بألا يكون لى قانون آخر غير قانونى... لأننى انسان يا زيوس، وكل انسان يجب أن يبدع طريقه». وعندما تندم الكترا وتتوب وتطلب العون من زيوس يظل أورست «وفيا للأرض». وهنا نتذكر ما يقوله نيتشه فى القسم الثالث من «مقدمة زرادشت»: «أناشدكم يا اخوانى أن تظلوا أوفياء للأرض». ونتذكر أيضا ما يقوله فى «هو ذا الرجل»: «ان صيغة العظمة فى الوجود الانسانى هى حب المصير». ونتذكر أيضا ما يقوله فى «أفول الأصنام»: «مثل هذا الروح الذى أصبح حرا (تلك العبارة التى تنطبق على أورست بطريقة رائعة) يقف وسط الكون بقدرية مبهجة وواثقة، انه لا ينفى أى شئ». وهكذا يقول اورست لزيوس: «اننى لا أكرهك. فماذا تكون بالنسبة لى؟». ويقول أخيرا: «ان حياة الانسان

---

(١) Kaufmann, Tragedy in Philosophy. P. 304.

(٢) Ibid. PP. 304-305.

تبدأ على الجانب الآخر من اليأس» وهذه العبارة الأخيرة تذكرنا بالأقسام الثلاثة الأخيرة فى كتاب «نيتشه ضد فاجنر». والحقيقة أن المجاز الأخير فى «الذباب» وهو مجاز العازف على المزمار استخدمه نيتشه أيضا أكثر من مرة ليشير به الى الانسان المثالى والى سقراط والى نفسه(١).

ويكتفى كاوفمان بهذه الاشارات وينتهى من تحليله لمسرحية «الذباب» الى أن أخلاق «الذباب» أخلاق نيتشوية(٢). ويؤكد أن سارتر لم يتأثر بنيتشه فى مسرحية «الذباب» فقط، ولكن عبارته المشهورة فى مسرحيته «جلسة سرية» والتى يقول فيها: «الجحيم هو الآخرون» هى صدى لفلسفة نيتشه الذى يقول فى كتابه «بمعزل عن الخير والشر»: «لا شئ يصيب بالغثيان أكثر من الآخرين»(٣).

وينتقل كاوفمان بعد ذلك الى رواية كامى الأخيرة «السقوط» فيقول انها قريبة من مسرحية «الذباب» ومن فلسفة نيتشه بقدر ما تمثل هجوما على «الشعور بالذنب» وبالتحديد على فكرة «السقوط» المسيحية. وقد فشل معظم النقاد فى فهم هذه الفكرة وذلك لأنهم، بخلاف كامى، لم يتشربوا بفكر نيتشه. ولكن كتاب «السقوط» يمكن أن نقرأه باعتباره تاريخا لحالة ارادة القوة لدى المرضى الذين يجدون فى التعاليم المسيحية القائلة بأن كل البشر مذنبون وآثمون ما يحتاجون اليه، لأنها تسمح لهم أن يشعروا بالسمو بازاء منافسيهم. فعلى حين يعترف الضعفاء بحقارتهم فانهم يحتقرون أولئك الذين يرفضون الاعتراف بأنهم مذنبون. والحقيقة أن هذا الكتاب لا يمكن أن نفهمه بمعزل عن فكرة ارادة القوة، وهو كتاب نيتشوى أكثر من مسرحية «الذباب»(٤).

لقد كان نيتشه قريبا من الفلسفة الوجودية، كما يقول كاوفمان، من عدة جوانب: فقد ربط بين الفلسفة والسيكولوجيا، وكتب عن موت الاله، وناقش العدمية، وكان ناقدا أدبيا ذكيا يحشد الوسائل الأدبية ويربطها بفلسفته(٥). ولا شك أن المقارنة الطويلة التى أجراها ياسبرز فى كتابه «العقل والوجود الانسانى» بين نيتشه وكيركجور قد كشفت عن تشابه واضح بين فلسفة نيتشه وفلسفة كيركجور وأكدت وجود علاقة وثيقة بين فلسفة نيتشه والفلسفة

(١) Kaufmann, Tragedy in Philosophy. PP. 305-306.

(٢) Ibid. P. 307.

(٣) Ibid. P. 307.

(٤) Ibid. PP. 307-308.

(٥) Kaufmann, Nietzsche. P. 422.

الوجودية بصفة عامة. ولقد أشار الدكتور فؤاد زكريا الى وجود روابط فكرية بين نيتشه والفلاسفة الوجوديين ففي فهم نيتشه للانسان ما يقربه من الوجودية كثيرا: فمن أهم صفات التفكير الوجودى تأكيده تجدد الوجود الانسانى. فليس للانسان ماهية ثابتة، بل ان وجوده سابق على ماهيته، أو هو الذى يكوّن ماهيته. فمن خلال وجود الانسان تتحقق ماهيته، وليست له أية ماهية ثابتة تتحدد مقدما. ويكاد نيتشه يعبر عن هذه الفكرة ذاتها حين يصرح بأن الانسان فى محاولة دائمة لا تعرف الاستقرار، فهو لا يرضى بشئ، ولا يقف عند حد. والانسان، على حد تعبيره، هو الحيوان الذى لم يثبت بعد، وهو الحيوان الذى لم يصنف أو يحدد نوعه. «ففى الانسان شئ أساسى ناقص». وبرغم ذلك، فان هذا النقص هو ما يعلى من قدر الانسان: فعدم تحدد ماهيته هو الذى مكنه من أن يجدد وجوده على الدوام. ومن هنا عَرَّفَ الانسان فى كتاب «زرادشت» بأنه «خالق ذاته»، أى أن هذا النقص الأساسى هو مصدر حريته، وهو الذى يمكنه من تجديد ذاته وخلقها على الدوام[1].

وعلى هذا النحو يرى الدكتور فؤاد زكريا أن أفكار نيتشه الأساسية وهى ارادة القوة والانسان الأعلى والعود الأبدى، يمكن تفسيرها تفسيرا وجوديا. وهناك أيضا اتجاه وضعى قوى فى تفكير نيتشه، ولا يمكن أن نغفل التشابه بينه وبين فتجنشتين*. ولكننا مازلنا بحاجة الى دراسة جيدة لهذا الجانب من فلسفة نيتشه. ولقد اعتقد البعض فى وقت من الأوقات أن العناصر الوضعية توجد فقط فيما يسمى بالمرحلة الوسطى فى حياة نيتشه، والواقع أن كتبه الأخيرة مليئة بفقرات وثيقة الصلة بالوضعية. فهو على سبيل المثال يتكلم فى الكتاب الخامس من «العلم المرح» عن «شراك قواعد اللغة» أو «ميتافيزيقا العامة»، ويتكلم فى «أصل نشأة الأخلاق» عن «خداع اللغة» و «أخطاء العقل الأساسية التى تحجرت فيه» فجعلته يتخيل أن كل نتيجة مشروطة بسبب يحدثها، أى مشروطة بفاعل. ويهتم نيتشه اهتماما كبيرا بهذا الموضوع فى القسم الثالث والرابع والخامس من «أفول الأصنام». ومع ذلك فان نيتشه يختلف اختلافا جوهريا عن كل الفلاسفة التحليليين لأنه لا يعتقد أن اللغة العادية لها سلطة خاصة. فاللغة تضلل الفيلسوف ولكنها لا تضلل الانسان العادى والحس المشترك.

(١) د. فؤاد زكريا، نيتشه، ص ٤٣.

* فيلسوف تحليلى عاش ما بين عامى ١٨٨٩، ١٩٥١ واسهامه الأساسى الى الفلسفة المعاصرة هو توضيحه لأهمية دراسة اللغة، ومن أهم أعماله «رسالة منطقية فلسفية».

V. Runes, Dic. of Philosophy. S.V. Wittgenstein. P. 337.

والفلاسفة فى رأيه يجب أن يوجهوا اهتماما أكبر للغة، ليس من أجل أن يتعلموا الحكمة الكامنة فيها ولكن بالأحرى من أجل أن يكشفوا كيف تضللنا اللغة منذ طفولتنا. ونستطيع أخيرا أن ننتهى، مع كاوفمان، الى أن نيتشه لا ينتمى الى أى حركة أو مدرسة فلسفية معينة، وهو يقدم أفكارا ونظريات ساحرة، ولكنه يعلمنا أيضا «شجاعة الهجوم على معتقداتنا»[1].

(١) Kaufmann, Nietzsche. PP. 422-423.

المصـــادر

1- The Birth of Tragedy, Transl. by W. Kaufmann. New York. Modern Library, 1968.

2- Human, All-Too-Human. Transl. by W. Kaufmann. New York Modern Libraby, 1968

3- TheDawn, Transl. by W. Kaufmann. New York. Penguin Books, 1978.

4- The Gay Science. Transl. by W. Kaufmann. New York. Random House, 1974.

5- Thus Spoke Zarathustra. Transl. by W. Kaufmann. New York. Penguin Books, 1978.

6- Beyond Good and Evil. Transl. by W. Kaufmann. New York. Macmillan Library, 1968.

7- On the Genealogy of Morals. Transl. by W. Kaufmann. New York. Modern Lidrary, 1968.

8- The Twilight of the Idols. Transl. by W. Kaufmann. New York. Penguin Books, 1978.

9- The Antichrist. Transl. by W. Kaufmann. New York. Penguin Books, 1978.

10- Ecc Homo. Transl. by W. Kaufmann. New York. Modern Library, 1968.

المراجع الإنجليزية

11- Barrett, W.: Irrational Man. New York. Double Day Anchor Books, 1958.

12- Beck, L.: Six Secular Philosophers. New York. Macmillan, 1966.

13- Brinton, C.: A History of Western Morals. New York. Brace & World inc., 1959.

14- Dannhauser, W.: Nitzsche's View of Socrates. London. Cornell University, 1974.

15- Drever, J.: A Dictionary of Psychology. England. Penguin Books, 1971
16- Howey, R.: Heidegger and Jaspers On Nietzsche. Martinus Nijhoff, The Hague, 1973
17- Jaspers, K.: Nietzsche. Transl. by Charles F. Walraff. Indiana. Gate Way Edition, 1979.
18-Jaspers, K.: reason and Existenz. Transl. by William Earle. New York. Noon day Press, 1957.
19- Kaufmann, W.: Nietzsche. New Jersey. Princeton University Press, 1974.
20- Kaufmann, W.: Existentialism from Dostoevsky to Sartre. New York. New American Library, 1975.
21- Kaufmann, W.: Twenty- five German Poets. New York. Norton, 1975.
22- Kaufmann, W.: Tragedy in Philosophy. New Jersey. Princeton University Press, 1979.
23- Mac Intyre, A.: A Short History of Ethics. London. Routledge & Kegan Paul, 1966.
24- Merz, J.: A History of European Thought in the Nineteenth Century. Vol. iv. London.
25- Runes, D.: Dictionary of Philosophy. New Jersey. Little Field Adams, 1980.
26- Schacht, R.: Hegel and After. University of Pittsburgh Press, 1975.
27- Sidgwick, H.: Outlines of the History of Ethics. Beacon Press Boston, 1960.
28- Stace, W.: Acritical History of Greek Philosophy. London, 1953.
29- Widsom, J.: Problems of Mind and Matter. Cambridge, 1970.
30- Windelband, W.: A History of Philosophy. London. Macmillan, 1901.
31- Zimmerman, J.: Dictionary of Classical Mythology. New York. Harper and Row, 1965.

المراجع العربية

١- امانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة د. عبدالغفار مكاوى. الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٥.

٢- أويجن فنك: فلسفة نيتشه. ترجمة الياس بديوى. دمشق ١٩٧٤.

٣- برتراند رسل: حكمة الغرب. الجزء الثانى. ترجمة د. فؤاد زكريا. الكويت ١٩٨٣.

٤- د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية. دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٧.

٥- چوليوس بورتنوى: الفيلسوف وفن الموسيقى. ترجمة د. فؤاد زكريا. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤.

٦- چون ماكورى: الوجودية. ترجمة د. امام عبدالفتاح امام. الكويت ١٩٨٢.

٧- د. عبدالغفار مكاوى: هيلدرلن. دار المعارف بمصر ١٩٧٤.

٨- د. عبدالرحمن بدوى: نيتشه. دار القلم، بيروت ١٩٧٥.

٩- عبدالرحمن بن عيسى الهمذانى: الألفاظ الكتابية. بيروت ١٩١١.

١٠- د. فؤاد زكريا: نيتشه. دار المعارف بمصر ١٩٦٦.

١١- ول ديورانت: مباهج الفلسفة. ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى. الأنجلو المصرية ١٩٥٧.

١٢- يانكولافرين: نيتشه. ترجمة چورج جحا. بيروت ١٩٧٣.

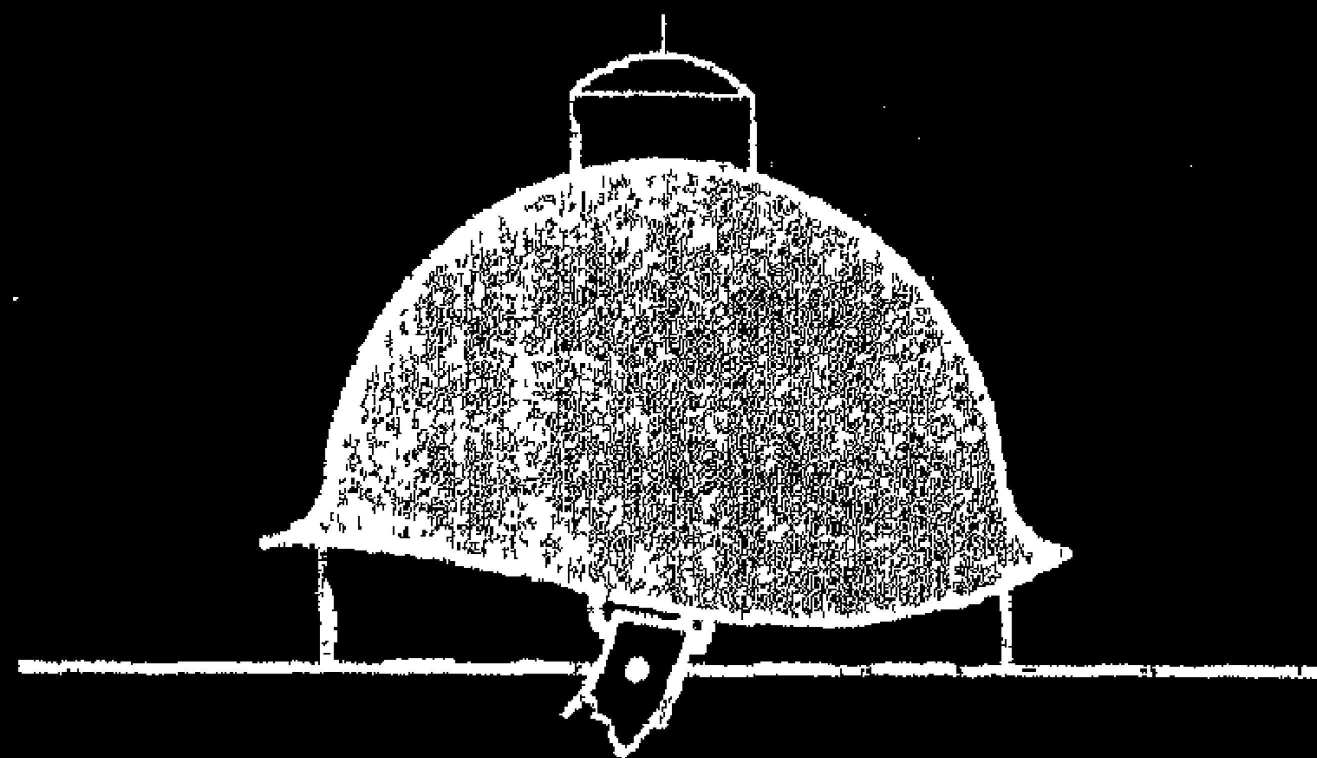
الفهـــــرس



صدر حديثاً عن دار سينا




الجيش والديمقراطية في مصر



المحرر

د. أحمد عبد الله

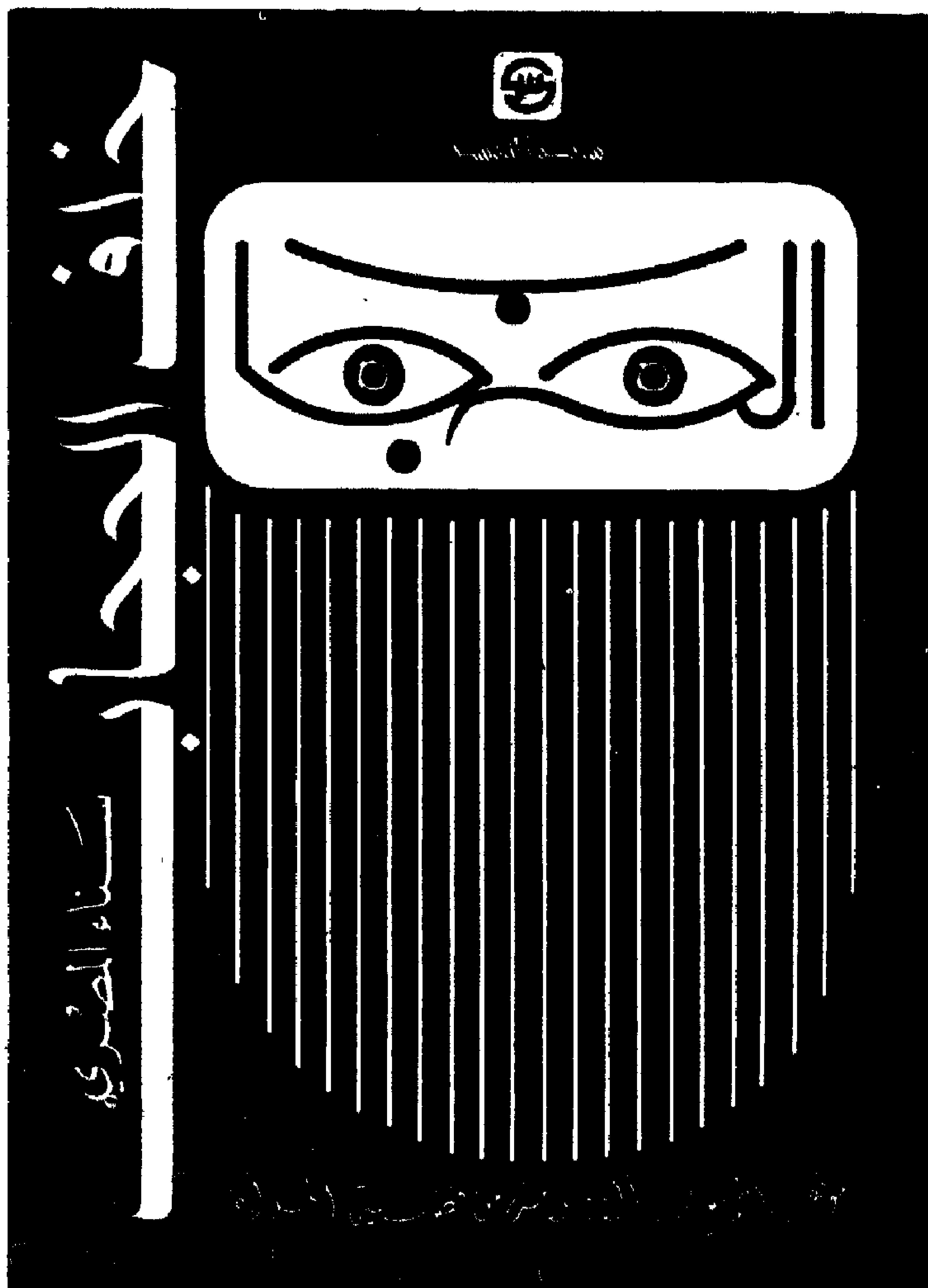
المشاركون

د. مجدي حماد د. جهاد عودة

د. روبرت سبرنجبورج د. أحمد عبد الله

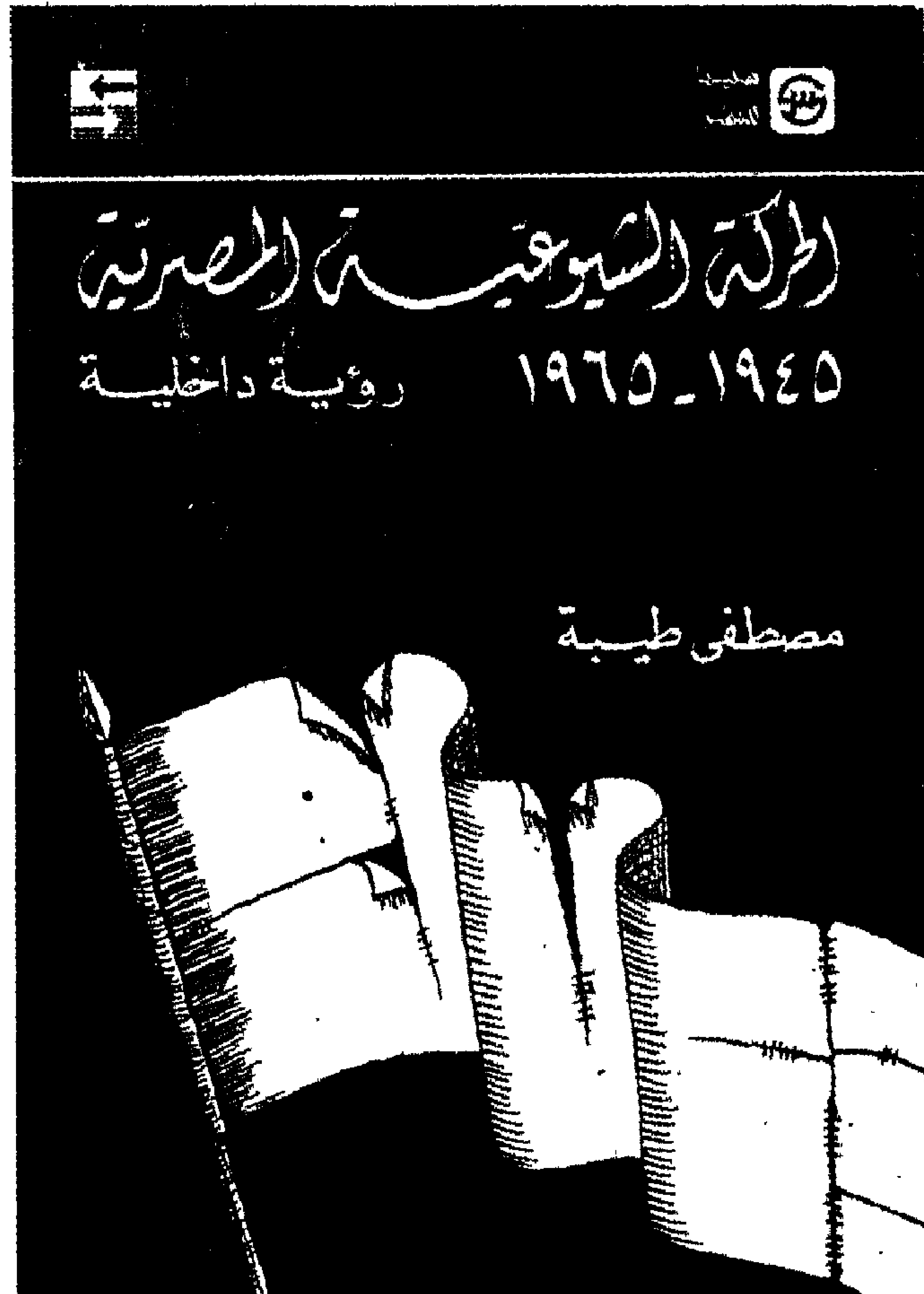


صدر حديثاً عن دار سينا





صدر حديثاً عن دار سينا





صدر حديثاً عن دار سينا



د. رفيق حبيب

الاحتجاج الديني في مصر



رقم الايداع : ٧٣٥٧ / ١٩٩٠
I.S.B.N 977.5140.03.3



نيتشه
عدو المسيح

«هذا يسوع الناصرة، البشارة المجسدة للحب، هذا المخلّص الذى جاء بالبركة والنصر للفقراء والمرضى والآثمين. ألم يكن هو هذه الغواية فى شكلها الخارق للطبيعة، والذى لا يقاوم، غواية وطريقا الى تلك المثل العليا والقيم اليهودية على وجه التحديد؟ ألم تصل اسرائيل الى الهدف المطلق لانتقامها الكبير عن طريق هذا المخلّص، هذا الخصم المزعوم المحطم لاسرائيل؟ ألم يكن ذلك حقا جزءا من الفن السرى الأسود لسياسة انتقام كبرى، انتقام متعمد خفى بعيد النظر، تُنفذ ببطء سياسة مؤداها أن اسرائيل نفسها يجب أن تتبرأ من الوسيلة الحقيقية لانتقامها أمام العالم كله، وأن تسمر المسيح على الصليب باعتباره عدوا لدودا، من أجل أن يبتلع العالم كله، أعنى كل خصوم اسرائيل، الطُعْمَ دون تردد؟ وهل كان من الممكن لخبث روحى أن يتخيل طُعْما أكثر خطرا من هذا؟ أى شئ يساوى القوة الجذابة الساحقة لذلك الرمز الذى يشير اليه «الصلب المقدس»، ولتلك المفارقة التى ينطوى عليها القول بأن «الاله على الصليب»، ولذلك السر الكامن فى الوحشية المطلقة التى لا يمكن أن نتخيلها، وفى صلب الاله لنفسه من أجل خلاص الانسان؟ ومن المؤكد أن اسرائيل بهذا الرمز، وبانتقامها واعادة تقييمها لكل القيم انتصرت حتى الآن مرارا وتكرارا على كل المثل العليا الأخرى، على كل المثل العليا الأنبل».

نيتشـــه